


HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



DAS
LETZTE PASSAMAHL CHRISTI
UND
DER TAG SEINES TODES

NACH DEN IN ÜBEREINSTIMMUNG GEBRACHTEN BERICHTEN DER SYNOPTIKER UND DES EVANGELIUM JOHANNIS

NEBST

SCHLUSSWORT UND ANHANG

VON

D. CHWOLSON
PROFESSOR EMERITUS.

ANASTATISCHER NEUDRUCK DER AUSGABE VON 1892 NEBST DREI BEILAGEN, ENTHALTEND ERGÄNZUNGEN UND VERBESSERUNGEN DES VERFASSERS.



LEIPZIG 1908. H. HAESSEL VERLAG.

Inhalts-Verzeichnis.

Vorwort.

Text.

Vorwort zur ersten Ausgabe.

Wenn ein klassischer Philolog durch eine Konjektur, durch eine leichte Textänderung eine unverständliche Stelle, z. B. im Polybius, verständlich macht und zugleich dadurch einen grellen Widerspruch dieses Geschichtsschreibers mit seinen eigenen Angaben und mit denen des Livius oder Plutarch beseitigt, freuen sich die anderen Philologen darüber und stimmen dem Autor jener Konjektur gern bei. Wenn aber jemand eine ähnliche Textänderung mit ähnlichen Konsequenzen in einem Texte der Evangelien vorschlägt, verschreien ihn die Fanatiker des Glaubens als einen bösen Frevler und die des Unglaubens als tendenziösen Apologeten. In der vorliegenden Abhandlung schlage ich eine solche Textänderung in dem Evangelium Matthäi vor und glaube dadurch eine unverständliche Stelle verständlich gemacht und verschiedene innere und äußere Widersprüche beseitigt zu haben. Ich halte mich dennoch weder für einen bösen Frevler, noch für einen tendenziösen Apologetiker. Wie die Evangelien geschrieben wurden, untersuche ich nicht, aber abgeschrieben wurden sie von Menschen, die eben so wenig unfehlbar waren, wie mancher Gelehrte, der sich für unfehlbar hält. Tendenziöse Apologetik zu treiben habe ich nicht die geringste Veranlassung; denn ich bin kein Theolog und gehöre somit gar keiner theologischen Partei an. Ich war zwar gegen 30 Jahre Professor an der hiesigen russischen geistlichen Akademie, aber hier habe ich mich niemals als Theologen geriert; ich lehrte Hebräisch so wie ein Gymnasiallehrer Lateinisch und Griechisch lehrt, und las biblische Archäologie in der Art wie ein Professor griechische und lateinische Altertümer vorträgt. Verfänglichen theologischen Fragen ging ich dabei aus dem Wege. Man war, wie ich glaube, zufrieden mit mir und ich stand mit dem damaligen Rektor der Akademie, dem Protopresbyter J. L. Janischew — jetzt Beichtvater Sr. Majestät des Kaisers —, einem Manne von hoher theologischer Bildung und toleranter Gesinnung, auf dem besten, freundlichsten Fuße. Um meine persönlichen Überzeugungen kümmerte sich niemand; denn die russische Kirche inquiriert nicht und spioniert

nicht. Daß ich gar den Apologeten spiele, hat niemand von mir verlangt und ich fühle mich auch gar nicht dazu berufen. Aber ich denke: das Neue Testament ist ein Buch, welches von Millionen hoch verehrt wird und welches unbedingt einen enormen Einfluß auf unsere Kultur und Gesittung ausgeübt hat; es ist daher der Mühe wert, eine darin vorkommende, unverständliche Stelle zu erklären und dadurch zugleich Widersprüche zu beseitigen, ohne dabei irgend welche tendenziöse Apologetik zu treiben.

Ich muß aber auch hier einiges über die Genesis dieser Abhandlung sagen, die ihrem Hauptinhalte nach ein Produkt früherer Jahre ist.

Vor längerer Zeit las ich die syrische Übersetzung des Neuen Testaments zu rein philologischen Zwecken, und als ich zum Berichte im Evangelium Matthäi über das Passamahl und die Kreuzigung Christi kam, erinnerte ich mich des bekannten Widerspruchs der Synoptiker mit ihren eigenen anderweitigen Angaben — der größer ist, als man gewöhnlich annimmt — und mit dem betreffenden Berichte in dem Evangelium Johannis. Ich dachte darüber nach und es fiel mir eine Konjektur im Evangelium Matthäi 26, 17 ein, wodurch jeder Widerspruch beseitigt wurde. Einige Zeit darauf sprach ich Se. Eminenz, den früheren Metropoliten von Moskau, Makarji — einen Mann, der sich durch seine großen theologischen Schriften, besonders durch seine klassische Geschichte der russischen Kirche, ein bleibendes Denkmal gesetzt hat — und ich teilte ihm meine Textänderung im Evangelium Matthäi 26, 17 mit. Er billigte entschieden meinen Vorschlag und nahm keinen Anstoß an meiner Annahme, daß an jener Stelle ein Wort ausgefallen sei. Er meinte aber, ich möchte in jüdischen Quellen nachforschen, ob ich nicht eine Erklärung dafür finden könnte, warum Christus zu einer andern Zeit als die anderen Juden das Passalamm verzehrt hat. Da ich diesen Punkt nicht gleich aufklären konnte, meinte er, ich solle darüber nachdenken und wenn ich eine Lösung fände, das Ganze veröffentlichen. Ich fand eine Lösung und veröffentlichte im Jahre 1875 in der theologischen Zeitschrift der hiesigen geistlichen Akademie in russischer Sprache meine erste Abhandlung, welche das Thema der vorliegenden Schrift behandelt. Meine Abhandlung fand Beifall und auch mehrfache Zustimmung in russischen gelehrten theologischen Kreisen; nur ein, in veralteten theologischen Anschauungen steckender Archimandrit konnte es mir nicht verzeihen, daß ich einen Fehler in einem Texte der Evangelien annehme, und denunzierte mich bei Sr. Eminenz, dem hiesigen, noch jetzt lebenden 92 jährigen Metropoliten Isidor, indem er sagte: ein Mann wie ich, der sich eine solche Ruchlosigkeit zu Schulden kommen lasse, dürfe nicht Professor in einer geistlichen Akademie sein; ich verderbe dort die Jugend, richte die rechtgläubige Kirche zu Grunde usw. Der sanfte und milde hohe kirchliche Würdenträger, der mich persönlich kannte und mit mir, bei Gelegenheit der russischen Übersetzung des Alten Testaments, viel verkehrte, blieb bei dieser Denunziation ganz ruhig und antwortete: „die Zeiten haben sich geändert, jetzt wird alles kritisch untersucht; wenn Sie etwas gegen ihn haben, so schreiben Sie gegen ihn". Diese denkwürdigen Worte hat der ehrwürdige, damals 75 jährige Greis ausgesprochen, und dadurch bewiesen, daß er, trotz seines hohen Alters, eine neuere Richtung der Zeit wohl begriffen und sie auch zu würdigen verstanden

hat. Gott verlängere seine Tage![1]). Den Sonderabdruck meiner Abhandlung widmete ich ihm zu seinem 50jährigen Priester-Jubiläum und er nahm die Widmung an.

Jener Archimandrit befolgte den ihm gegebenen Rat, gegen mich zu schreiben und veröffentlichte im Jahre 1877 eine heftige, für mich höchst beleidigende Broschüre von 134 Seiten, deren charakteristische Züge waren: kolossale Unwissenheit, unerhörte Verdrehungen meiner Worte und grobe Fälschungen der Worte der Kirchenväter, die er aus einer vortrefflichen Abhandlung des Rektors der geistlichen Akademie in Moskau, Herrn Gorskji, zusammengeklaubt hat. Ich blieb dem Manne die Antwort nicht schuldig. Noch in demselben Jahre schrieb ich eine über 175 Seiten starke Replik, in welcher ich alle Einwendungen meines Gegners beseitigt, die Unrichtigkeit der von ihm angenommenen, längst für falsch erklärten Lösung nachgewiesen und eine Menge neuer Argumente und neuer Beweismittel zugunsten meiner Thesen beigebracht habe. Auf diese Weise zersplitterte sich meine ganze Beweisführung. Ich ließ dann die Arbeit liegen, die mir manchen Verdruß zugezogen hat.

Vor einem Jahre ungefähr traf ich mit einigen konservativen deutschen Theologen zusammen und das Gespräch kam auf das Thema dieser Abhandlung. Einer der Herren sagte: Der Widerspruch sei bis jetzt nicht beseitigt und die Erklärung dafür, warum Christus nach dem Evangelium Johannis das Passamahl zu einer andern Zeit genossen habe als die anderen, sei noch nicht gefunden. In diesem Sinne, fügte er hinzu, spreche er sich auch in seinen Vorlesungen aus. Als ich jenen Herren bemerkte, daß ich eine Lösung gefunden zu haben glaube und daß ich vor längerer Zeit dieselbe in einer russisch abgefaßten Abhandlung veröffentlicht habe, sprachen sie den Wunsch aus, ich möge am nächsten Tage mit ihnen zusammentreffen und ihnen meine Lösung mitteilen. Dies konnte leicht geschehen, da ich mit Gelehrten zu tun hatte, welche die Frage, um die es sich handelte, sehr genau kennen. Ich hatte die Freude, daß meine Lösung den Beifall jener Herren fand, und dieselben baten mich, meine Abhandlung auch deutsch zu veröffentlichen, was ich auch versprach. Als ich mich aber an die Arbeit machte, zeigte es sich, daß dieselbe viel schwieriger ist, als ich dachte; denn vieles in meiner Abhandlung von 1875 mußte in eine andere Form umgegossen und erweitert und das in der Replik von 1877 zersplitterte Beweismaterial mußte mit dem früher Gesagten zu einem harmonischen Ganzen verschmolzen werden. Ich entschloß mich daher, die ganze Abhandlung neu zu bearbeiten. Die vorliegende Arbeit ist daher nichts weniger als eine Übersetzung der russischen Abhandlung, sondern sie ist eine vollständig neue und vielfach erweiterte Behandlung jenes Themas, wobei ich mehrere neue Gesichtspunkte entwickelt habe, auf welche ich erst später gekommen bin.

Das „Schlußwort“ und der „Anhang“ lagen nicht im ursprünglichen Plane der vorliegenden Arbeit. Die nächste Veranlassung zur Abfassung des ersteren ist Seite 73

1) Leider ist dieser, aus der Tiefe meines Herzens hervorgegangene Wunsch nicht in Erfüllung gegangen; denn bevor noch der vorliegende Bogen die Presse verlassen hatte, wurde dieser edle, humane und persönlich äußerst liebenswürdige Greis und hohe kirchliche Würdenträger aus diesem Leben abgerufen und erfüllte dadurch die Herzen der Bewohner Rußlands, und namentlich derer, welche das Glück hatten, mit ihm persönlich zu verkehren, mit tiefer Trauer. Friede und Ruhe seiner Asche.

angegeben. Infolge verschiedener Gespräche mit gelehrten Theologen über neutestamentliche Themata wurde ich veranlaßt den „Anhang“ zu schreiben. Ich bereue es nicht, dies getan zu haben: audiatur et altera pars! Aus Interesse für Religion, als einen der wichtigsten Faktoren der Kulturgeschichte, habe ich oft das Neue Testament gelesen und zwar, wie ich denke, mit völliger Unbefangenheit und Objektivität. Dabei habe ich keine neutestamentlichen Kommentare, weder neue noch alte, gelesen[1]). Ich sage: „gelesen“ habe ich keine, aber benutzt habe ich dabei einen Kommentar, den ich aber nicht lesen konnte. weil er noch nicht geschrieben ist. Als Kommentar diente mir nämlich die alte, und zum Teil auch die mittelalterliche rabbinische Literatur, die ich schon kannte, bevor ich das Neue Testament zu lesen begonnen habe. Ich gelangte somit zu meiner Auffassung und zum Verständnis desselben auf einem anderen, oder, vielleicht richtiger, auf einem entgegengesetzten Wege als die christlichen Theologen. Ich kannte das Judentum in seiner rabbinischen oder pharisäischen Gestaltung, wie ich glaube, recht gut; beim Lesen des Neuen Testaments sprang mir daher zunächst und hauptsächlich die Ähnlichkeit, ja oft die Identität ins Auge. Für das scheinbar Gegensätzliche fand ich leicht, wie ich denke, die richtige Erklärung, und für das wenige Fremdartige vermochte ich, allerdings erst später, den Schlüssel und die Quelle zu finden. Da ich weder von allgemeinen Anschauungen, noch von Katheder-Traditionen beeinflußt wurde, bildete ich mir meine eigene, völlig selbständige Auffassung des Neuen Testaments. Den entgegengesetzten Weg schlugen und schlagen die christlichen Theologen ein. Diese lesen zuerst das Neue Testament, und da springt ihnen zunächst der Gegensatz ins Auge; daß dieser ein ganz reeller und kein nur scheinbarer ist, setzt man voraus. Derselbe erscheint selbstverständlich, da die schlechte Meinung von den Juden. ihren Rabbinen und ihrem Talmud die alleinherrschende ist. Die Annahme eines Gegensatzes der grellsten und schneidigsten Art zwischen Christus und den Pharisäern ist daher natürlich, besonders da man früher von der Ähnlichkeit, ja Identität, die mich zuerst frappierte, keine blasse Ahnung hatte, und da man auch später in vielen theologischen Kreisen nicht viel über eine bloße Ahnung hinausgekommen ist. Dazu kommen die allgemein verbreiteten, von alters her stammenden kirchlichen Anschauungen, die Katheder-Traditionen und sogar der tägliche Sprachgebrauch, so daß das falsche und schiefe Bild, sozusagen, von selbst entstand; ein Bild, von dem selbst die klarsten und hellsten Köpfe, mit sehr wenigen Ausnahmen, sich nicht lossagen können. Die einmal vorgefaßte Meinung vom Gegensatze wird festgehalten, und

1) Ich halte es für nötig hier folgendes ausdrücklich zu bemerken: Als ich im Jahre 1875 meine russische Abhandlung schrieb, habe ich natürlich die wichtigen Schriften und Monographien, sowie auch die betreffenden Stellen in den neutestamentlichen Kommentarien gelesen, wo von der zu lösenden Frage gehandelt wird. Bevor ich die vorliegende neue Bearbeitung begonnen habe, suchte ich mich zu vergewissern, ob nicht seit 1875 neue beachtenswerte Versuche zur Lösung unserer Frage gemacht worden sind. Neutestamentliche Kommentare standen mir jetzt nicht zu Gebote; erst als der 10. Bogen schon gesetzt war, hatte ich nur einige Tage den Kommentar Meyer-Weiß zu den Evangelien, sowie auch den Handkommentar von H. J. Holtzmann in Händen. Der letztere liegt mir auch jetzt vor und ich habe ihn auch im „Anhang“ wiederholt zitiert. Die verehrten Herren mögen es mir nicht übel nehmen, wenn ich sage, daß ich durch diese Kommentare zu einer besseren. oder richtiger, einer anderen Auffassung der Berichte der Evangelien nicht gelangt bin.

findet man zufällig etwas, was mit dieser Meinung in grellem Widerspruch steht, wird es, oft auf eine gewaltsame Weise, weginterpretiert (vgl. unter p. 73 ff. 95, Anmerk. 2 u. andere Stellen). Natürlich: man kennt den Gegensatz, dessen wahre Bedeutung und Tragweite nicht jeder abzuschätzen versteht, von der Übereinstimmung dagegen haben die meisten Theologen, und zwar erst in der allerletzten Zeit, nur eine durchaus ungenügende Kenntnis erlangt. Vereinzelte Notizen haben wohl viel Licht verbreitet, aber dieselben, so verdienstlich sie auch sind, genügen doch nicht, um zu einem vollen und richtigen Verständnis der neutestamentlichen Schriften zu führen; denn die alte rabbinische Literatur muß, eben wegen ihres chaotischen und protokollartigen Charakters, mit noch größerer kritischer Sorgfalt behandelt werden, als jede andere historische Quelle.

Vielleicht werden die Theologen nicht ganz ohne Nutzen meine Auseinandersetzungen in dem „Schlußworte" und in dem „Anhange" lesen, da ich mich unbefangen und objektiv zur Sache verhalte, und auch auf einem anderen, ja entgegengesetzten Weg, als die anderen, zu meinen Resultaten gelangt bin. Daß ich hie und da manchen hochgelehrten Mann, vor dessen Gelehrsamkeit ich mich tief verbeuge, nicht ganz sanft angefaßt habe, möge man mir gütigst verzeihen. Ich habe von denen gesprochen, deren Arbeiten ich zufällig kenne. Jede Persönlichkeit liegt mir ganz fern, da ich nicht zur theologischen Zunft gehöre und mit keinem Theologen in irgend einer Fehde liege. Ich denke oft an den zornigen Blick, den mir einmal der kindlich gute, alte Philolog Schneider zugeworfen hat, als ich ihm noch als Student eine von mir abgeschriebene Stelle aus Jamblichos[1]) zeigte, um deren Erklärung ich ihn gebeten hatte. Den zornigen Blick hatte ich mir verdientermaßen wegen eines falsch gesetzten griechischen Akzents zugezogen. Wenn ich theologische Schriften lese, in denen von Pharisäern, vom Judentum, Pharisäismus, Rabbinismus, Talmud usw. die Rede ist, finde ich überall — ich will nicht unhöflich sein und sage nur — ich finde überall falsche Akzente und zwar in der abgeleiteten Bedeutung dieses Wortes. Unwillkürlich schießt beim Lesen solcher Stellen ein zorniger Blick hervor, der sich nachher in eine unhöfliche Phrase metamorphosiert. Diese wird dann in der Korrektur nach Möglichkeit gefeilt und geschliffen, aber ganz aus der Welt kann ich sie nicht wegschaffen. Dem guten alten Philologen habe ich seinen zornigen Blick längst verziehen, und ich hoffe, daß auch ich für manche, nicht ganz höfliche Phrase noch auf dieser Erde Vergebung und Verzeihung finden werde.

Zum Schlusse muß ich noch die verehrten gelehrten Theologen um gütige Nachsicht bitten. Ich bin, wie gesagt, kein Theolog, habe hier wenig Gelegenheit theologische Zeit-

1) Ich interessierte mich früher sehr für diesen alten Gesellen, das Prototyp so vieler unglücklichen Theologen verschiedener Konfessionen, verschiedener Richtungen und verschiedener Jahrhunderte, welche Poesie und Bedürfnisse des Herzens mit den strengen Formeln der Logik in Einklang bringen wollten. Religion und Liebe sprudeln aus einem und demselben Born hervor. Ist Liebe logisch? ich denke, nein! Und dennoch regiert und erhält sie die Welt. Als ich das bekannte Buch von Dav. Strauß, „Der alte und der neue Glaube" gelesen hatte, worin der Autor nachzuweisen sucht, daß die Grundlagen unserer Religionen mit der Logik im Widerspruche stünden, dachte ich nur: „was schadet es"? Es scheint mir fast, als ob es, außer der Logik unserer Schulbücher, noch eine andere, ich möchte sagen, kosmische Logik gibt, die von der unsrigen ebenso verschieden sein mag, wie diese von der der Ameisen, die doch gewiß auch ihre Logik haben.

schriften zu lesen und leider auch wenig Neigung mich mit Kommentarien zum Neuen Testament und kritischen Spezialuntersuchungen über dasselbe zu befassen. Ich stehe auch, mit Ausnahme von sehr seltenen Fällen, außer allem Verkehr mit irgend welchen theologisch gebildeten Gelehrten. Ich bin zwar abonniert auf den theologischen Jahresbericht von Lipsius, aber ich muß zu meiner Schande gestehen, daß ich darin nur den interessanten Bericht von Carl Siegfried lese. Es ist daher gut möglich, daß mir manche Schrift und Abhandlung, die ich bei der vorliegenden Arbeit hätte benutzen sollen, entgangen ist. Ich bitte daher um gütige Nachsicht für den theologisch vereinsamten Hyperboreer. Der alte Fleischer sagte einmal: „Wir alten Orientalisten sind eigentlich alle verdorbene Theologen". Auch ich bin so ein verdorbener Theolog, und bitte, mich als solchen zu beurteilen.

St. Petersburg, September 1892.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Ausgabe.

Es sei mir gestattet, hier einige Worte zu sagen über die Veranlassung zu dieser Ausgabe und über das Verhältnis derselben zur ersten Ausgabe. Der Besitzer der Firma H. Haessel Verlag, Herr G. W. Sorgenfrey, teilte mir mit, daß die erste Ausgabe schon lange ganz vergriffen sei, so daß die Nachfrage nach diesem Buche nicht mehr befriedigt werden könne. Er schrieb mir auch, daß viele Personen den Wunsch geäußert hätten, einen Neudruck dieses Werkes zu veranstalten und daß dies auch sein persönlicher Wunsch sei. Er erbot sich, einen anastatischen Neudruck dieses Werkes zu bewerkstelligen und fragte mich, ob ich damit einverstanden sei. Ich nahm natürlich sein Anerbieten mit Dank an. Da aber in einem anastatischen Neudruck keine Veränderungen vorgenommen werden können, schlug ich vor, zwei Abhandlungen, die mit dem vorliegenden Werke in engster Verbindung stehen und die ich 1893 und 1895 veröffentlicht hatte, hier von neuem als Beilagen abzudrucken. Die erste Abhandlung erschien nämlich aus rein äußeren Gründen in einer jüdischen, in christlichen Kreisen wenig verbreiteten Zeitschrift und ist daher den christlichen Theologen fast ganz unbekannt geblieben. Die zweite Abhandlung erschien in der nicht stark verbreiteten Zeitschrift von Hilgenfeld und blieb daher ebenfalls wenig bekannt. Herr Sorgenfrey stimmte meinem Vorschlage bei und die beiden Abhandlungen erscheinen hier mit einigen wenigen Veränderungen.

Seit dem Erscheinen der ersten Ausgabe hat sich bei mir viel Material zu Ergänzungen und Verbesserungen angesammelt, die ich wegen des anastatischen Druckes an Ort und Stelle

nicht anbringen konnte. Eine besonders wichtige Verbesserung sehe ich mich veranlaßt in bezug auf eine der Hauptfragen des Buches zu machen, nämlich die, wie der Text Mtt. 26, 17 und Mrc. 14, 12 ursprünglich gelautet hat und wie der jetzige korrumpierte Text entstanden ist. Ich glaube hier auf historischer und philologischer Grundlage mein letztes und definitives Wort in dieser Frage gesagt zu haben. Ich bin auch überzeugt, daß diese meine Konjektur in bezug auf jenes Datum in Mt. und Mrc. die einzig richtige sei. Die allgemeine Zustimmung wird früher oder später kommen. Außerdem habe ich noch zu vielen anderen Stellen mehr oder minder wichtige Ergänzungen gemacht, bedauere aber von ganzem Herzen, daß ich die zahlreichen Notizen, die ich zur Vervollständigung des im Grundwerk Gesagten mir gemacht habe, wegen eines Augenleidens nicht zu verarbeiten imstande bin.

Ob es mir jetzt gelingen wird, meine Gegner zu einer anderen Überzeugung zu bringen, weiß ich nicht. Ich habe aber die felsenfeste Überzeugung, daß ich in bezug auf die Hauptfragen dieses Buches, nämlich das Datum bei den Synoptikern, die Verlegung der Opferung des Passalammes im Todesjahre Jesu auf den 13. und die Ursache, weshalb die Antizipierung der Opferung damals stattgefunden hat, endlich den Grund, weshalb die Einen das Passalamm am 13. und die Anderen am 14. verzehrt haben, unzweifelhaft das Richtige gefunden habe.

Zum Schlusse fühle ich mich gedrungen, Herrn Sorgenfrey für sein Interesse für dieses Werk, sowie auch für die Sorgfalt, mit der er die Korrekturen der Beilagen überwacht hat, meinen aufrichtigsten und wärmsten Dank hiermit abzustatten.

St. Petersburg, Dezember 1907,
im Beginne meines 89. Lebensjahres.

Der Verfasser.



Die Frage, an welchem Tage Jesus Christus das letzte Passamahl genossen und an welchem er gekreuzigt wurde, diese «vetus et nobilis et magnis contendentium studiis agitata quaestio», wie ein berühmter Theolog [1]) sie nannte, hat seit einigen Jahrhunderten die grössten Theologen beschäftigt. Theils in besonderen Schriften, theils gelegentlich in Commentarien zu den Evangelien und in anderen Werken wurde sie behandelt, ohne dass man sie bis jetzt ihrer definitiven Lösung näher gebracht hat. Diese Frage steht mit noch anderen sehr wichtigen Fragen im engsten Zusammenhange, so dass es durchaus nicht befremden darf, dass die Literatur über diesen Gegenstand zu einer ganzen Bibliothek angeschwollen ist. Es könnte daher vielleicht von Manchem als eine Verwegenheit von meiner Seite angesehen werden, dass ich mich an die Lösung dieser Frage wage. Bedenkt man aber, wie zum Verständniss des Neuen Testaments Kenntniss des jüdischen religiösen Lebens während der nächsten Jahrhunderte vor und nach der Erscheinung Christi absolut nothwendig ist, bedenkt man ferner, wie äusserst schwierig es für christliche Gelehrte ist, diese Kenntnisse sich zu erwerben, endlich wie solche Gelehrte die von ihnen zur Lösung unserer Frage angeführten Stellen aus der rabbinischen Literatur immer, mehr oder minder, missverstehen, wir sagen: wenn man diese Punkte berücksichtigt, wird man mir die Berechtigung nicht absprechen, meine Meinung über diese wichtige Frage abzugeben und dieselbe lösen zu wollen.

Der Kern der Frage besteht darin: alle vier Evangelien stimmen darin überein, dass Christus Donnerstag Abends das Passamahl genossen und gefangen genommen, am Freitag am Tage gekreuzigt und am Abend in's Grab gelegt wurde, ferner dass er am Sonnabend im Grabe lag und am Sonntag auferstanden ist; dagegen findet man in Bezug auf das Monatsdatum in den Berichten der drei ersten Evangelien einen, wie Viele behaupten, unlösbaren

---

1) Binaeus am Anfange seines dreibändigen Werkes De morte Jesu Christi; 1698.



Widerspruch gegen den Bericht in dem Evangelium Johannis. Nach den ersteren, behauptet man allgemein, habe Christus das Passamahl, genau nach dem jüdischen Ritus, am 14. des Monats Nisan genossen und sei am folgenden Tage, d. h. am 15. desselben Monats, am ersten jüdischen Osterfeiertage gekreuzigt worden und gestorben; nach dem Evangelium Johannis dagegen geschah ersteres am 13. Abends und letzteres am 14., am Vorabend des ersten jüdischen Osterfestes. Um diesen Widerspruch zu beseitigen, wurden von Seiten der Theologen seit Jahrhunderten ungemein verschiedene, mehr oder minder scharfsinnige Mittel angewandt, aber doch im Ganzen mit so wenig Erfolg, dass die kritische Theologenschule sich für vollkommen berechtigt glaubte, diesen Widerspruch für unlösbar zu erklären und sich dieses Umstandes als Waffe gegen die Authenticität des 4. Evangeliums zu bedienen. Ja, selbst Theologen von ziemlich conservativer Richtung, welche für die Authenticität des 4. Evangeliums eintraten, wie z. B. W. Beyschlag und viele Andere, negiren diesen Widerspruch durchaus nicht und untersuchen nur, welcher von den beiden, wie sie meinen, sich widersprechenden Berichten der Synoptiker einer- und der des Evangelium Johannis andererseits der richtige sei.

Ausser diesem Widerspruche zwichen dem Berichte bei den Synoptikern und dem im Evangelium Johannis findet sich im letzteren noch eine, bisher, trotz aller Bemühungen seit Jahrhunderten, noch unerklärbar gebliebene Schwierigkeit, nämlich die: warum hat Christus das Passamahl am Donnerstag Abend genossen, während die anderen Juden, oder wenigstens Viele unter diesen, nach Ev. Joh. XVIII, 28, das Prätorium am folgenden Tage, d. h. am Freitag, nicht betreten wollten, «um sich nicht zu verunreinigen, sondern das Passah geniessen zu dürfen» (ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα); das Passalamm, bemerkte man aber mit Recht, konnte man doch unmöglich an zwei verschiedenen Tagen geschlachtet und geopfert haben, da nach der wiederholten Vorschrift in den mosaischen Schriften dies nur am 14. geschehen sollte. Wollte man aber annehmen, was wirklich vielfach geschehen ist, dass das δεῖπνον, von dem im Ev. Johannis (XIII, 2) die Rede ist, kein Passamahl, sondern eine gewöhnliche Mahlzeit war, welche Christus am Abend seiner Gefangennehmung eingenommen hat, dann ist der Widerspruch zwischen dem Berichte in diesem Evangelium und den Berichten der Synoptiker um so greller, als dieselben ausdrücklich vom Passamahl sprechen, welches Christus am Abende seiner Gefangennehmung eingenommen hat.

Da ich für Fachmänner schreibe, die mit der betreffenden Frage vertraut sind, unterlasse ich es, die zahlreichen, zur Lösung derselben gemachten Versuche hier mitzutheilen und deren Unhaltbarkeit nachzuweisen, was von mir an einem anderen Orte, wie ich glaube, genügend geschehen ist[1]. Ich will daher gleich zu meinem Lösungsversuch übergehen, wobei ich einen neuen, bis jetzt noch nicht betretenen Weg einzuschlagen und die Lösung auf einer streng historischen Basis zu begründen gedenke. Die Berichte der Evangelien will ich so zu erklären suchen, wie sie, entsprechend den damaligen religiösen und gesetzlichen Anschauungen, erklärt werden können und müssen.

1) In meiner russisch abgefassten Abhandlung über dieses Thema p. 12—19.

Nach dem klaren Sinne in dem Berichte des Ev. Johannis hat Jesus Christus das Passamahl Donnerstag Abends genossen, während Andere das Passalamm erst am folgenden Tage, d. h. am Freitag, verzehrt haben. Christus muss somit das Passamahl nicht an dem gesetzlich vorgeschriebenen Tage, d. h. am 14., sondern einen Tag vorher, am 13. genossen haben. Am Freitag, am Vortage des jüdischen Osterfestes, d. h. am 14., wurde Christus gekreuzigt und blieb bis gegen Abend am Kreuze, worauf er, vor Eintritt der Nacht, d. h. vor Beginn des Sabbats, in's Grab gelegt wurde; denn am Sabbat konnte dies nicht geschehen; jener Freitag war aber ein Werkeltag, an dem die Bestattung einer Leiche vor sich gehen konnte. Sonnabend blieb Christus im Grabe und Sonntag ist er auferstanden. So lautet der Bericht im Evang. Johannis, und ich behaupte, dass die Synoptiker genau dasselbe berichten.

Bei den Synoptikern giebt es eigentlich nur eine Stelle, welche darauf hinzeigen soll, dass Christus das Passalamm am gesetzlich vorgeschriebenen Tage, d. h., wie angenommen wird, am 14., verzehrt habe, woraus natürlich folgt, dass er am ersten Tage des jüdischen Osterfestes, d. h. am 15., gekreuzigt wurde, der damals auf einen Freitag fiel; denn, dass Christus an einem Freitag gekreuzigt wurde, darüber stimmen alle Berichte überein. Diese eine Stelle findet sich Matth. 26, 17 (und in den Parallelstellen Marc. 14, 12 und Luc. 22, 7) und lautet: Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ, λέγοντες αὐτῷ· ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα; Mit Recht sagen die Exegeten, dass der 13. unmöglich «der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brote» genannt werden könne. Wir gehen aber noch weiter und sagen, dass auch der 14. unmöglich als «der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brote» bezeichnet werden könne; denn der Ausdruck «das Fest der ungesäuerten Brote» entspricht dem hebräischen חַג הַמַּצּוֹת, und dieser Name wird nur für die Tage vom 15.—21. (jetzt bis zum 22.), niemals aber für den 14. gebraucht. Von den mosaischen Schriften an bis auf das Buch der Jubiläen (Cap. 49), Philo[1]), Josephus Fl.[2]), den palästinensischen, Jonathan ben Uziel zugeschriebenen Targum[3]), die Mischnah, den Talmud, die rabbinischen Schriften des Mit-

1) Die betreffende Stelle bei Philo s. bei Hilgenfeld, der Paschastreit der alten Kirche, p. 133. Anmerk. 2. Philo bezeichnet auch den 16. des 1. Monats als den 2. Tag ἀζύμων; s. ib. Anmk. 3.

2) Ant. III, 10, 5. und IX, 13, 3 Im Widerspruch mit diesen beiden Stellen, wo er das Fest der «ungesäuerten Brote» ausdrücklich von dem Passatag, d. h. den 14., trennt und wo er den 16. als den zweiten Tag dieses Festes bezeichnet, spricht er Ant. II, 15, 1 von einem achttägigen Feste der ungesäuerten Brote. Ich denke, dass Josephus, indem er für Heiden schrieb, sich hier ungenau ausgedrückt habe, da er, als gelehrter Jude, doch genau wissen musste, dass dieses Fest nur sieben Tage dauert, was er auch Ant. III, 10, 5 ausdrücklich sagt. Da übrigens Josephus in Rom schrieb, so konnte er in der That von einem achttägigen Feste der ungesäuerten Brote sprechen; denn ausserhalb Palästinas ist die Dauer dieses Festes wirklich acht Tage, d. h. vom 15.—22.

3) Daselbst wird 2 Mos. 12, 15 der 14. יומא דמקמי חגא, «der Tag vor dem Feiertage» genannt; desgleichen nennt er den 15. 3 Mos. 23, 11 יומא טבא קמאה דפסחא «den ersten Feiertag des Passafestes», und 4 Mos. 28, 18 יומא קמאה דחגא «den ersten Tag des Festes». Ueber dieses Targum vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. V. 2. Aufl., I, p. 118 f. Ebenso heisst es in dem, Rabbi Joseph, dem Blinden (3. Jhrh. n. Chr.) zugeschriebenen Targum zu den Büchern der Chronik, 2 Chr. 35, 17. ועבדו בני ישראל . . . ית פסחא בעדנא ההיא ברמשא וית חגא דפטיריא שבעא יומין; das Fest

telalters, ja bis auf den heutigen Tag haben die Juden unter dem Ausdruck: יוֹם רִאשׁוֹן לְחַג הַמַּצּוֹת, «der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brote», nur den 15., niemals aber den 14. verstanden. Der letztere wird wohl «der Passatag» genannt, aber «das Fest der ungesäuerten Brote» begann erst den 14. nach Sonnenuntergang, d. i., nach der jüdischen Tagesrechnung, den 15. des ersten Monats; vgl. 2 Mos. XII, 15. 16. und 18. XXIII, 15. 3 Mos. XXIII, 6. und 7. 4 Mos. XXVIII, 17. und 18. und 5 Mos. XVI, 4. vgl. auch 2 Chron. XXXV, 17, wo der Passatag, d. h. der 14., von dem חַג הַמַּצּוֹת, d. h. dem Feste der ungesäuerten Brote, streng geschieden wird. In der nachbiblischen Zeit wird wohl das Fest der ungesäuerten Brote auch schlechthin חַג הַפֶּסַח, oder auch kurz פֶּסַח genannt, was schon zur Zeit Christi der Fall war[1]), niemals aber wurde der 14. — früher auch schlechthin פֶּסַח[2]), später aber gewöhnlich ערב פסח, oder ערובתא דפסחא, d. h. der Vortag des Passafestes[3]), genannt — zum eigentlichen חג המצות gezählt. Wenn es somit in den Evangelien hiesse: «am ersten Passatage», könnte damit auch der 14. gemeint sein; unter dem «ersten Tage der ungesäuerten Brote» dagegen kann man nur den 15. und niemals den 14. verstehen.

Die Commentatoren der Evangelien haben wohl diese Schwierigkeit empfunden, aber sie schlüpfen darüber durch nichtssagende und durch nichtsbeweisende Redensarten hinweg. So bemerkt z. B. Kirchner[4]): «Wenn im Tempel die Passalämmer geschlachtet wurden, erschien der Tag als ein Festtag, wie er auch wohl der erste Tag des Passa oder der ungesäuerten Brote genannt wurde, z. B. Num. 28, 16; 33, 3». Aber an diesen Stellen wird der 14. nur der Passatag genannt, aber durchaus nicht als zum Feste der ungesäuerten Brote gerechnet; dieses wird im Gegentheil durchaus von jenem geschieden. Aehnlich sucht auch Roth diese Schwierigkeit zu erklären, indem er sagt[5]): «Weil man nun bereits von der fünften Stunde des 14. Nisan ab nichts Gesäuertes mehr genoss, so wurde auch der 14. Nisan mitunter mit zum Feste der ungesäuerten Brote gezählt». Dies ist aber

---

der ungesäuerten Brote ist also auch hier von dem Passatage streng geschieden.

1) Vgl. Marc. XIV, 1; Luc. XXII, 1; Joh. XIX, 31; Apostelg. XII, 3 und 4 und Joseph., de bello Jud. II, 1, 3.

2) S. 3 Mos. XXIII, 5; 4 Mos XXVIII, 16; Mischnah, Tr. פסחים, I, 8 und die Erklärung dazu in Talm. jerus. ib. fol. 27, d, wo es heisst: מהו בפסח? בי"ד d. h. «was versteht man unter dem Ausdruck בפסח (in der angeführten Mischnah)? Den 14.».

3) Der Vortag des Sabbats wurde schlechthin יומא דערובתא genannt, der der anderen Feiertage ערובתא mit folgendem ד, d. h. von dem oder jenem Feiertage; auch findet man ערובת צומא רבא, der Vortag des Versöhnungstages; s. Talm. jerus. תרומות, 8, 5, fol. 45, c.

4) Die jüdische Passahfeier und Jesu letztes Mahl; Gotha, 1870, p. 55.

5) Die Zeit des letzten Abendmahls, p. 4. Vgl. Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evang. Geschichte (3. Aufl., 1868, p. 633), wo die durch nichts bewiesene, grundfalsche Behauptung sich findet, dass der Ausdruck πρωτη τῶν ἀζύμων der «fixe Terminus» für den Vortag des Festes war. Es bleibt mir unbegreiflich, wie man so leere Behauptungen mit solcher Sicherheit aufzustellen wagt. Nicht besser begründet ist das, was Wünsche (Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Gött. 1878, p. 326) zu Matth. XVI, 17 sagt: «Damit (der erste Tag der ungesäuerten Brote) kann ... יום אחד קודם החג, oder החג המצות (sic) der erste Tag vor dem Feste gemeint sein». Ich denke, Wünsche hätte doch die Sache besser wissen können oder sollen. Man weise mir auch nur eine einzige Stelle in der ganzen nachbiblischen Literatur nach, wo יום אחד קודם החג המצות (wie Herr Wünsche schreibt), also ערב פסח, auch nur im Entferntesten zum חג המצות gerechnet, oder auch nur

eine leere Behauptung, die sich auf nichts gründet und mit der ganzen nachbiblischen jüdischen Literatur im Widerspruch steht. Es war allerdings verboten, während eines grossen Theils des 14. Gesäuertes zu essen, man vermied es aber auch, an diesem Tage bis zum Abend ungesäuertes Brot zu geniessen[1]); und da sollte der Tag, an dem es verboten war, ungesäuertes Brot zu geniessen, als der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brote bezeichnet werden! Ja, wie konnte dieser Tag so benannt werden, da er eigentlich gar kein Fest-, sondern ein Werkeltag war, an welchem in Judäa bis zu Mittag, wie an jedem andern Tage, gearbeitet wurde. Selbst Nachmittags war die Arbeit nicht streng verboten, wie an einem Feiertage, sondern es war nur Brauch nicht zu arbeiten. Der Grund, wesshalb man an diesem Tage zu arbeiten vermied, war der, damit man mit mehr Musse das Passaopfer vorbereiten könnte und weil der 14. überhaupt der Vortag eines grossen Festes war. Aus letzterem Grunde, meinen die Rabbinen, solle man auch an jedem Freitag und an jedem Vortage eines Festes Nachmittags nicht arbeiten[2]), was aber nicht beachtet wird, weil es eigentlich nicht verboten ist zu arbeiten. Ein Tag aber, an dem es nicht verboten ist zu arbeiten, können die Juden niemals als einen Festtag angesehen haben.

Ist also unter den Worten «am ersten Tage des Festes der ungesäuerten Brote» nichts Anderes als der 15., d. h. der erste Osterfeiertag, zu verstehen, so hat diese Zeitbestimmung der Synoptiker überhaupt gar keinen Sinn, da Christus doch an diesem Tage unmöglich

---

als ראשון של פסח, und noch weniger als יום ראשון לחג המצות bezeichnet wird! Ehrliche Leute sollten doch nicht den klaren Sinn der Worte in den alten, ehrwürdigen Schriften so verdrehen und missdeuten und durch grundfalsche Behauptungen diese Deutungen stützen. Wenn wir sagen: «der erste Ostertag», meinen wir immer den Sonntag und niemals den vorangehenden Sonnabend.

1) Wer am Vortage des Osterfestes, d. h. am 14., ungesäuertes Brot isst, heisst es in Talmud, gleicht Dem, welcher ehelichen Umgang mit seiner Braut pflegt; s. Talm. jerus. פסחים, X, 1, fol. 37 b. Dieses Verbot ist allgemein recipirt und wird auch jetzt beobachtet; vgl. Maimonides, הלכות חמץ ומצה, VI, 12; Smag, Essin, § 40 und Tur-Orach Chajjim, 478. Dieses Verbot muss sehr alt sein, da auch die Samaritaner am 14. kein ungesäuertes Brot essen und zwar desshalb, weil das mosaische Gesetz lautet, man solle sieben Tage ungesäuertes Brot essen; wenn man aber am 14. solches esse, würden es nicht sieben, sondern acht Tage sein; vgl. Wreschner, Samaritanische Traditionen. Berlin, 1888, p. 24.

2) Mischnah, Tr. פסחים, IV, 1 ist die Rede von Orten, wo es Gebrauch ist, von Mittag an nicht zu arbeiten, und von solchen Orten, wo den ganzen Tag nicht gearbeitet wird. Man fand es, wie in Talmud erklärt wird, nicht schicklich, dass Jemand zu der Zeit arbeiten sollte, wenn sein Opfer in dem Tempel dargebracht wird. Zu der angeführten Stelle aus der Mischnah wird in Talmud, ib. fol. 50 b bemerkt, dass man eigentlich nicht nur am Vortage des Osterfestes, sondern auch an dem der anderen Feiertage und an jedem Freitage vom Nachmittag an nicht arbeiten solle; denn es wird gelehrt, heisst es dort, dass wer zu dieser Zeit arbeitet, keinen Segen in seiner Arbeit finden werde. Man sieht, dass es kein eigentliches Verbot gab zu jener Zeit zu arbeiten, sondern es galt nur als frommer Brauch und gute Sitte nicht zu arbeiten. Dieser fromme Brauch wird in der That von den Juden jetzt nicht beobachtet, während dieselben sich über ein Verbot nicht so leicht hinweggesetzt hätten. Im Talm. jerus. פסחים, V, 7, fol. 31 b heisst es, dass Schneider, Barbiere und Wäscher, nach R. Jôseh, auch Schuhmacher, am Vortage des Osterfestes den ganzen Tag arbeiten dürfen. Vgl. über diesen Punkt Maimonides, הלכות יום טוב, VIII, 17—21 und die Commentare zu diesen Stellen.

den Aposteln den Auftrag hätte geben können, das Osterlamm zu bereiten, welches schon an dem vorangehenden Tage dargebracht werden musste[1]).

Die Lösung dieser Schwierigkeit vorläufig bei Seite lassend, wollen wir untersuchen, ob die folgenden, von den Synoptikern selbst berichteten Ereignisse wirklich am 15., d. h. am ersten Osterfeiertage, hätten vor sich gehen können, wie fast allgemein, auf Grundlage ihrer Berichte angenommen wird.

Im Evangelium Matth. (16, 3—5) und Marc. (14, 2, vgl. Luc. 22, 2) wird berichtet: Die Oberpriester und die Aeltesten des Volkes hätten sich — wohl zwei Tage vor dem Passatage — im Hause des Kaiapha versammelt und beschlossen, Christus mit List zu greifen und zu tödten. «Sie sagten aber», heisst es weiter, «ja nicht auf das Fest, damit kein Aufruhr im Volke entstehe». Nach den Berichten der Synoptiker aber ist Christus am Beginn des Festes gefangen genommen und am ersten Tage desselben gerichtet und gekreuzigt worden.

Die Synoptiker berichten ferner übereinstimmend, dass die Schaar, welche mit Judas kam, um Christus gefangen zu nehmen, mit Schwertern und Knütteln bewaffnet war; an einem Feiertage durfte man aber nicht bewaffnet ausgehen[2]); wollte man aber annehmen, dass diese Schaar aus Heiden bestand, so bleibt es doch immerhin unerklärlich, wie einer der Begleiter Christi sein Schwert hat ziehen können. Uebereinstimmend berichten die Synoptiker von dem Gerichte, welches über Christus in der Nacht gehalten wurde und von der darauf folgenden Kreuzigung; nach den jüdischen Gesetzen durfte aber weder am Sonnabend, noch an einem Feiertage Gericht gehalten oder ein Todesurtheil vollzogen werden. Ja in späterer Zeit wollte man sogar am Freitag oder am Vortage eines Feiertages kein

---

1) Mein Freund, Herr v. Lemm machte mich darauf aufmerksam, dass der in Frage stehende Vers Matth. 26, 17 in der sahidischen Uebersetzung wie folgt lautet: ϩⲙ̅ ⲡϣⲟⲣⲡ̅ ⲇⲉ ⲛ̅ϩⲟⲟⲩ ⲙ̅ⲡⲁⲥⲭⲁ ⲁⲩϯⲡⲉⲩⲟⲩⲟⲓ ⲛ̅ϭⲓ ⲙ̅ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲉ̅ⲓ̅ⲥ̅ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉⲛⲥⲟϥⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲡⲁⲥⲭⲁ ⲛⲁⲕ ⲧⲱⲛ ⲉⲟⲩⲟⲙϥ. Primo autem die Paschatis accesserunt Discipuli Jesum, dicentes: ubi vis, ut praeparemus Pascha tibi, ad comedendum (s. Woide, Appendix ad editionem Novi Testamenti Graeci, in qua continentur fragmenta Novi Testamenti thebaica vel sahidica etc. Oxonii, 1799). Lautete das dem Uebersetzer vorgelegene griechische Original anders als unser Text, oder hat der Uebersetzer sein Original zu verbessern gesucht, weil er es herausgefühlt hat, dass der Wortlaut darin unmöglich richtig sein könne? Dies zu entscheiden, wage ich nicht.

2) Mischnah, שבת, VI, 2 und 4. An letzterer Stelle heisst es, dass derjenige, welcher an einem Sabbat aus Versehen Waffen trug, z. B. Schwert, Lanze etc., ein Sündenopfer darzubringen habe. An diesen Stellen ist zwar nur vom Sabbat die Rede, aber in Bezug auf die Verbote, welche nicht Speisezubereitung betreffen, ist zwischen Sabbat und Feiertag kein Unterschied. אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד, d. h. Alles das, was am Sabbat verboten ist, ist auch an den Feiertagen verboten, der Unterschied zwischen beiden besteht nur in Bezug auf Zubereitung von Speisen, welche an letzteren erlaubt und am erstern verboten ist. S. Mischnah, ביצה, V, 2; מגילה, I, 6 und Talmud, שבת, fol. 60 b und fol. 137 b. Der Abend, an dem Christus gefangen wurde, war ja doch nach den Berichten der Synoptiker ein Sabbat. — In den älteren Zeiten wurde dieses Verbot wahrscheinlich noch strenger beachtet, als in der späteren Zeit; denn bekanntlich kämpften die Juden vor der Maccabäerzeit nicht gegen Feinde am Sabbat und liessen sich von solchen ohne Gegenwehr hinschlachten; s. I. Maccab. II, 34 f., II. Maccab. XV, 1 ff. und vgl. Joseph. contr. Apion. I, 22. Sogar zur Zeit des Pompejus wollten die Juden am Sabbat nicht kämpfen; s. Joseph. Ant. 14, 8, 2, de bello Jud. 1, 7, 3 und Dio Cassius, 37, 16. Jenes Verbot, am Sabbat und den Feiertagen Waffen zu tragen, stammt daher sicherlich nicht aus späterer Zeit.

Gericht halten, weil man befürchtete, es könnte an diesem Tage zu keiner Entscheidung kommen und die Gerichtsverhandlung könnte sich auf diese Weise in den Sonnabend oder Feiertag hineinziehen. In Bezug auf Gerichtsverhandlungen bei Criminalverbrechen, worauf die Todesstrafe erfolgte, heisst es ausdrücklich, dass solche auch desshalb nicht an einem Freitage oder an einem Vortage eines Feiertages stattfinden dürfen, weil, im Falle einer Verurtheilung, die Vollziehung der Todesstrafe nicht aufgeschoben werden darf, eine solche aber an Sonnabenden und Feiertagen nicht stattfinden könne[1]). Man könnte vielleicht dagegen die Einwendung machen, dass diese Bestimmung einer späteren Zeit angehört. Wer aber näher mit der Entwickelungsgeschichte der rabbinischen Gesetzbestimmungen (halachah) bekannt ist, weiss es, dass man gerade in späterer Zeit sich über die Entweihung des Sabbats oder Feiertags hinwegsetzte, wenn es sich um die Vollziehung eines anderen Gebotes handelte und dass man in älterer Zeit in Bezug auf den Sabbat selbst viel rigoroser war als später. Spuren dieser allerstrengsten Anschauungen sowohl in Bezug auf die Heilighaltung der Sabbate und der Feiertage, als auch in mancher anderer Beziehung haben sich bei Samaritanern, Karäern und anderen nicht-rabbinischen Juden erhalten, was Geiger vielfach nachgewiesen hat und wovon wir unten Beispiele anführen[2]):

Gegen diesen Beweis, dass die Kreuzigung Christi nicht am ersten Osterfeiertage stattgefunden haben konnte, macht Schenkel[3]) folgende Einwendungen. Die, wie er glaubt, späteren ängstlichen rabbinischen und talmudischen Bestimmungen in Bezug auf den Sabbat und Feiertage hätten zur Zeit Jesu noch keine Gültigkeit. Wir haben aber schon eben bemerkt, dass man in früherer Zeit in Bezug auf die Heilighaltung des Sabbats in vieler Beziehung strenger war als in relativ späterer Zeit. «Man übersieht», sagt er ferner, «dass zur Zeit Jesu die strengere Schule Schamai's über die mildere Hillel's noch nicht die Oberhand gewonnen hatte». Hätte aber der Professor und Kirchenrath Schenkel sich die Mühe genommen, irgend ein Buch über die Geschichte der Juden in die Hand zu nehmen, so hätte er daraus erfahren, dass es gerade umgekehrt der Fall war, dass nämlich gegen Anfang des 2. Jahrhunderts, also lange nach Christi Geburt, die Lehrmeinungen der Schule Hillel's zur

---

1) Die Belege für das oben Gesagte finden sich Mischnah, ביצה, V, 2; סנהדרין, IV, 1 und Talmud, dieses Tr. fol. 35 a und b, wo auch der Grundsatz ausgesprochen ist: אין רציחה דוחה את השבת, d. h. die Hinrichtung eines Verbrechers darf nicht am Sabbat, und folglich auch nicht an einem Feiertage, stattfinden.

2) Drei schwere Verschärfungen in Bezug auf die Heilighaltung des Sabbats findet man bei den Samaritanern, Falascha und Karäern zugleich. Auf Grund von 2 Mos. XVI, 29 halten diese alle es für unerlaubt, am Sabbat das Haus zu verlassen, und gestatten nur, aus demselben in die Synagoge zu gehen. Dann ist noch ihnen verboten am Sabbat Feuer im Hause zu haben, so dass sogar ein am Freitage angezündetes Licht am Sabbat im Hause nicht weiter brennen darf. Endlich halten sie auch den Beischlaf am Sabbat für unerlaubt; s. in Bezug auf Samaritaner: Notices et extr., t. XII, p. 124 f, 159 und 175 f. und Wreschner, l. c. p. 12 ff. In Bezug auf die Karäer s. Eschkôl-hakkôfer, N. 144 f., fol. 54 c u. ff., N. 178 ff., fol. 72 c. u. ff.; Gan Eden, Sabbat, X, fol. 28 b und ff. XIII, fol. 30 d und ff. Aderet Elijahu, Sabbat, XI, fol. 28 b, XIII, fol. 29 b und c., XVII—XX, fol. 31 a—33 a und Gurland, Ginze Israel, III, p. 29—34. Hinsichtlich der Falascha s. Rönsch, das Buch der Jubiläen, p. 510 ff. und 533 Anm. 1. — Andere zahlreiche Verschärfungen in Bezug auf den Sabbat bei den Karäern findet man in den Gesetzbüchern derselben.

3) In seinem Bibel-Lexicon. Bd. I, p. 14 f.

alleinigen Geltung gelangt sind und dass es von dieser Zeit an immer so blieb[1]). Uebrigens kommen die Streitpunkte zwischen diesen beiden Schulen in Bezug auf unsere Frage in gar keinen Betracht; denn das Verbot am Sabbat und an den Feiertagen Gericht zu halten und Strafen zu vollziehen, wird ohne abweichende Meinungen ausgesprochen. Es scheint also in Bezug darauf gar keine Meinungsverschiedenheit geherrscht zu haben. Schenkel führt dann viele Stellen aus den Evangelien an[2]), wo, wie er behauptet, von gerichtlichen Beschlüssen und gerichtlichen Handlungen am Sabbate die Rede sein soll. Liest man aber alle diese Stellen genau nach, so überzeugt man sich leicht, dass darin von förmlichem Gerichthalten und von Vollstreckung gerichtlicher Beschlüsse nirgends die Rede ist. Schenkel beruft sich ferner auf eine Stelle in der Mischnah, Tr. Synhedrion, XI, 4, wo, wie er behauptet, «eine Ausnahme für Gerichtssitzungen wegen Vergehen gegen die Religion gestattet ist, indem die Todesstrafe infolge solcher (5 Mos. 17, 13) gerade vor allem Volke am Feste mit feierlichem Gepränge vollzogen werden sollte». Hier ist jedes Wort ein Irrthum. In jener Mischnah ist von Gerichtssitzungen gar keine Rede; dann auch nicht von Vergehen gegen Religion überhaupt; sondern dort ist nur von dem speciellen Falle die Rede, wenn irgend ein Gelehrter sich erlaubt hat, gegen eine allgemein recipirte religiöse Entscheidung des grossen Synhedrions in Jerusalem seiner Zeit oder der früheren Zeiten, aufzutreten und dieselbe umstossen zu wollen. In diesem speciellen Falle, wo man ein warnendes Beispiel für nöthig hielt, soll ein solcher rebellischer Gelehrte, — זקן ממרא wie er genannt wird — auf Grund von 5 Mos., XVII, 12 und 13, während der Feiertagswoche — ברגל heisst es dort und nicht ביום טוב, am Feiertage — hingerichtet werden, damit die Sache eine grössere Publicität erlange. In der Feiertagswoche aber gab es zwischen dem ersten und letzten Tage, welche als wirkliche Feiertage gelten, fünf (jetzt nur vier) Tage, חול המועד, die «Werkeltage des Festes» genannt werden, an denen die meisten Arbeiten erlaubt sind und wo auch eine Hinrichtung stattfinden konnte. Endlich beruft sich Schenkel auf den Umstand, dass Theudas durch Herodes den Grossen am Purimfeste hingerichtet worden sein soll. Hier zeigt aber Schenkel wiederum seine grosse Unwissenheit in jüdisch-religiösen Dingen; denn das Purimfest ist nur ein Halbfeiertag, an welchem alle Arbeiten erlaubt sind und an dem nur keine öffentliche Klage über einen Verstorbenen erhoben werden durfte. Schenkel erwähnt übrigens selbst eine Stelle aus Philo[3]), wo

1) S. Talmud, עירובין, fol. 13 b, Talmud Jerus. ברכות, I, 5 und יבמות, I, Schluss. Der Grundsatz, dass man in allen, zwischen diesen beiden Schulen streitigen Meinungen sich nach der Schule Hillel's zu richten habe (בית שמאי ובית הלל הלכה כבית הלל), ist so bekannt, dass man ihn in jedem Compendium der כללי התלמוד findet.

2) Matth. XII, 14; Marc. III, 6; Luc. IV, 29 und VI, 1; Johan. VII, 32 und 44; IX, 13f und 34 und X, 39. Zu letzterer Stelle muss bemerkt werden, dass das Fest der Tempelweihe, חנוכה (cf. ib. Vers 22) ein Halbfest ist, an dem jede Arbeit erlaubt ist; nur zu fasten und öffentliche Klage über Todte zu erheben war während dieses Festes verboten. Dieses Halbfest, so wie auch das weiter unten erwähnte Purimfest gehört zu den von Josephus sogenannten νικητήρια, oder auch zu den Festen οἴκου Ἰσραήλ, welche im Buche Judith (VIII. 6) genannt werden. Sie waren keine eigentlichen Feiertage, sondern nur Gedenktage an gewisse glückliche Ereignisse, an denen keine öffentliche Trauer gehalten und zuweilen auch nicht gefastet werden durfte.

3) De migratione Abrah. I, p. 450 ed. Mang.

dieser Alexandrinische Jude ausdrücklich das Anklagen und Richten zu den am Sabbat — und folglich auch an den Feiertagen — verbotenen Dingen rechnet, und auch aus der Apostelgeschichte XII, 3 und 4 ersehen wir, dass Herodes Agrippa den Apostel Petrus während des Osterfestes nicht hinrichten wollte.

Der Tag, an welchem die Kreuzigung stattgefunden hat, wird von den Synoptikern παρασκευή genannt; dieses Wort, welches «Vorbereitung» bedeutet, wird allerdings als Benennung für Freitag gebraucht, aber nur in sofern man an diesem Tage die Speisen für den Sonnabend, an welchem nicht gekocht werden darf, vorbereitete; ich meinerseits halte es aber nicht für gut möglich, dass auch ein solcher Freitag, an welchem ein grosses Fest gefeiert wurde und an welchem die Speisen für den folgenden Sonnabend nicht vorbereitet werden durften, gleichfalls ohne Weiteres παρασκευή, d. h. Vorbereitungstag, genannt werden konnte. Auch dieser Umstand scheint mir darauf hin zu deuten, dass der Tag der Kreuzigung ein Werkeltag und kein hoher Feiertag war.

In den Berichten der Evang. Marci und Lucae finden sich noch viele Einzelnheiten, die alle gleichfalls mehr oder minder überzeugend darauf hinweisen, dass der Tag, an dem Christus gekreuzigt wurde, kein Feiertag, und folglich nicht der 15., gewesen sein konnte. So heisst es Marc. XV, 21 und Luc. XXIII, 26, dass man, als Christus zur Kreuzigung geführt wurde, Simon aus Kyrene, ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ[1]), nöthigte, das Kreuz zu tragen. Der Ausdruck ἐρχόμενος ἀπ' ἀγροῦ entspricht genau dem hebräischen בָּא מִן הַשָּׂדֶה, worunter man in der Regel versteht: kommen von der Arbeit auf dem Felde, d. h. entweder von der Arbeit bei der Heerde auf dem Felde, oder von einer andern Feldarbeit[2]); an einen Spaziergang auf's Feld kann wohl schwerlich hier gedacht werden. An einem Feiertage aber durfte auf dem Felde natürlich nicht gearbeitet werden, und befand sich dasselbe in einer Entfernung von mehr als 2000 Schritte von der Stadt, so durfte man an einem Feiertage nicht einmal hingehen.

Nach Marcus XV, 46 kaufte Joseph von Arimathia am Tage der Kreuzigung Sindon, um darin die Leiche Christi einzuhüllen, und legte diese dann in's Grab. An einem Feiertage dagegen darf weder etwas gekauft werden, noch darf die Bestattung eines Todten stattfinden, was genügend bekannt ist.

Nach Lucas XXIII, 56 machten die Frauen, welche mit Christus aus Galiläa gekom-

1) Es ist bemerkenswerth, dass in der westsyrischen Uebersetzung der Evangelien, in dem sogenannten Evangelarium hierosolymitanum, die Worte ἀπ' ἀγροῦ durch מן טורא, «vom Berge» übersetzt sind; s. Evangelarium hierosol. ed. Franc. Miniscalchi Erizzo. Veronae, 1861, I, p. 377. Die Parallelstelle im Evangelium Luc. XXIII, 26 fehlt leider in dem einzigen auf uns gekommenen Codex, nach welchem diese Ausgabe veranstaltet wurde.

In den von Cureton nach einem Codex etwa aus der Mitte des 5. Jahrhunderts herausgegebenen Fragmenten einer sehr alten syrischen Uebersetzung der Evangelien, sind jene Stellen, ebenso wie in der Peschittho, übersetzt, מן קריתא, d. h. vom Dorfe; s. Remains of a very ancient recension of the Gospels in Syriac, hitherto unknown in Europe, discovered, edited, and translated by William Cureton. London, 1858 (der syrische Text ist in dieser Ausgabe nicht paginirt).

2) Vgl. Genes., XXXIV, 7 und Richter, XIX, 16.

men waren, an demselben Tage Specereien und Salben zurecht. Wäre der Tag der Kreuzigung ein Feiertag gewesen, so durfte an diesem Tage weder irgend etwas gekauft, noch durften Specerein und Salben zurecht gemacht werden; denn an einem Feiertage durfte man nur die für denselben Tag nöthigen Speisen zurecht machen ja nicht einmal für den nächsten Tag durfte man Speisen vorbereiten [1]); wie konnten nun jene Frauen an einem Feiertage Salben bereiten, die sie, nach Marcus XVI, 1 und nach Lucas XXIV, 1 erst den nächst nächsten Tag nöthig hatten?

Aus diesen Allen geht klar hervor, dass der Tag der Kreuzigung kein Feiertag gewesen sein kann [2]). Wie verträgt sich aber dieses Resultat mit den oben angeführten Stellen Matth. XXVI, 17; Marc. XIV, 12 und Luc. XXII, 7, nach denen Jesus am ersten Tage des Festes der ungesäuerten Brote den Auftrag gegeben hat, das Osterlamm zu bereiten? In dieser Zeitbestimmung liegt ein offenbarer Widerspruch der Synoptiker, nicht nur mit dem Berichte im Evangelium Johannis, sondern auch mit ihren eigenen Angaben in den folgenden Kapiteln, selbst wenn man annehmen wollte, dass mit dem Ausdrucke: «der 1. Tag des Festes der ungesäuerten Brote», der 14. gemeint sein könnte. Wie sind alle diese Widersprüche zu lösen?

Wir haben somit nachgewiesen, dass die obige Zeitbestimmung eine unmögliche ist es ist aber auch unmöglich zu glauben, dass der Verfasser des Evang. Matth. nicht gewuss haben sollte, an welchem Tage das Passalamm dargebracht und verzehrt wurde. Ist man da nicht vollkommen berechtigt anzunehmen, dass in den Text, wo jene unmögliche Zeitbestimmung enthalten ist, irgend ein Fehler sich eingeschlichen habe? Aber was für ein Fehle kann in diesem Texte stecken? Soll derselbe gestrichen und statt seiner ein anderer Text mit einer andern Zeitbestimmung geschrieben werden? Nein, dies darf auch nicht geschehen; denn es darf nur ein solcher Fehler vermuthet werden, der leicht entstehen konnte und in Handschriften sehr oft vorkommt.

Im ursprünglichen Original des Evangelium Matthaei 26, 17, so vermuthen wir, befanden sich zwei Gruppen von je 4 aufeinander folgenden ganz gleichen Buchstaben und ein Abschreiber hatte aus Versehen eine Gruppe von 4 Buchstaben ausgelassen, ein Fall, der in Handschriften da, wo gleiche Buchstaben aufeinander folgen, sehr oft vorkommt. In Folge des Ausfalles dieser Buchstabengruppe gab der Text keinen guten Sinn, und man machte eine zwar sehr naheliegende, aber unrichtige Correctur und dadurch ist die ganze Verwir-

---

1) Vgl. oben p. 6 und ib. Anmkg. 9. Sonderbar ist es, dass Gelehrte, so bald es sich um jüdisch-religiöse Angelegenheiten handelt, oft Behauptungen aufstellen, welche der Wahrheit diametral entgegengesetzt sind. So bemerkt Jac. Lichtenstein in Herzog's Real-Encyclopädie, Bd. VI, p. 594: «Der erste Festtag stand im Rang dem Sabbath nach, darum waren an ihm Einkäufe, wie Gerichtsverhandlungen des hohen Rathes möglich». Wir haben in den vorangehenden Anmerkungen nachgewiesen, dass dies unwahr ist. Ich denke, man sollte doch erwarten, dass ein Gelehrter, bevor er, in einem, vorzugsweise von jüngeren Theologen benutzten Werke, eine Behauptung so apodiktisch ausspricht, erst bei Sachkundigen nachfrage, ob die Sache sich auch wirklich so verhält, wie er behauptet.

2) Auch Hilgenfeld findet (l. c., p. 145), dass Alles von den Synoptikern Berichtete auf einen Werkeltag zeigt.

rung und sind alle erwähnten Widersprüche entstanden. Durch die Wiederherstellung aber des ursprünglichen Textes wird Alles wie durch einen Zauberschlag klar und alle Widersprüche verschwinden. Wir wollen uns darüber näher aussprechen.

Sehr viele Kirchenväter von der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an, wie z. B. Papias, Irenäus, Pantaenus, Origenes, Eusebius, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius, Athanasius, Hieronymus und noch Andere, bezeugen übereinstimmend, dass der Apostel Matthäus sein Evangelium hebräisch geschrieben hat und dass seine Aufzeichnungen nachher in's Griechische übersetzt wurden[1]). Hieronymus spricht sogar von einem hebräischen Exemplar des Evang. Matth., welches sich noch zu seiner Zeit in der Bibliothek zu Cäsaräa befand. Desgleichen spricht Epiphanius von einem solchen Exemplar, welches zur Zeit des Constantin in Tiberias aufgefunden wurde[2]). Bekannt ist es, dass die Kirchenväter unter dem Ausdruck «hebräisch» sehr häufig den von den Juden in Palästina gesprochenen aramäischen Volksdialekt verstanden haben, wie schon in mehreren Stellen des Neuen Testaments diese Sprache schlechthin hebräisch genannt wird. Wie mag aber jener Vers in Matth. XXVI, 17, wo die erwähnte Zeitbestimmung sich findet, gelautet haben? Die auf uns gekommenen alten syrischen Uebersetzungen der Evangelien geben uns die Handhabe, den ursprünglichen Text jenes Verses wieder herzustellen.

Der ursprüngliche Text des Matth. XXVI, 17 hat, wie wir glauben, also gelautet: יומא קדמיא דפטיריא קרב וקרבו תלמידוהי לות ישוע ואמרו, d. h. «der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brote näherte sich und es näherten sich die Jünger zu Jesus und sagten» u. s. w. Die Buchstabengruppe kof, resch, bet und waw, die wir absichtlich überstrichen haben, folgt hier, wie man sieht, zweimal hintereinander, und ein Abschreiber hat die eine der aus vier Buchstaben bestehenden Gruppen aus Versehen weggelassen; der Vers lautete dann: יומא קדמיא דפטיריא קרבו תלמידוהי לות ישוע ואמרו, d. h. «der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brote näherten sich die Jünger zu Jesus und sagten» etc.; da dieses aber keinen richtigen Satz bildete, fügte man am Anfange des Verses die Präposition ב, d. h. am, hinzu; der Vers lautete dann: «Am ersten Tage» u. s. w

1) Die Belege dafür findet man in Herzog's Encylop. IX, p. 165 f. und vollständiger bei Cureton l. c., LXVI f., LXXIII f. und LXXVII, Anmerk.

2) Hieronym. Catal. 3 sagt: Mathaeus Evangelium Christi hebraeicis literis verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum hebraeicum habetur usque hodie in Caesarensi bibliotheca, quam Pamphilius Martyr studiosissime confecit. Von dem hebr. Original des Evang. Mathaei spricht Hieronymus an sehr vielen Stellen seiner Schriften. S auch Epiphanius, Haeres. 30, Ebion. § 6. Assemani Bibl. O. II, p. 160 f. — Es ist mir nicht unbekannt, dass viele deutsche Theologen der freieren Richtung diese, man möchte sagen, von der ganzen alten Kirche einstimmig bezeugte Thatsache verwerfen. Ich meinerseits aber glaube, dass, wenn dieselbe nicht so allgemein bezeugt wäre, man a priori voraussetzen müsste, dass die zur Zeit der Apostel gemachten Aufzeichnungen über das Leben und die Reden Jesu — und solche sind sicherlich damals gemacht worden — in der, den damaligen Anhangern Christi geläufigen jüdisch-aramäischen Landessprache gemacht wurden sind, da wohl die allerwenigsten der damaligen Anhänger Christi griechisch verstanden haben. Sagt doch Hieronymus (Prolegomena in Matthaeum): Mathaeus primus evangelium in Judaea Hebraico sermone edidit, ob eorum vel maxime causam: qui in Jesum crediderant ex Judaeis.

Durch diese unrichtige Verbesserung des Textes ist jene unmögliche Datierung der Synoptiker und sind alle erwähnten unlösbaren Widersprüche entstanden. Nach unserer Wiederherstellung des ursprünglichen Textes ist Alles klar und alle jene Widersprüche verschwinden; denn der Apostel spricht hier nur von der Annäherung des Festes, und das von ihm weiter Erzählte kann, in Uebereinstimmung mit dem Evang. Johannis und mit seinen eigenen ferneren Berichten, sich wirklich am 13. und 14., also vor dem eigentlichen Feste, ereignet haben.

Was aber die Parallelstellen im 2. und 3. Evang. (Marc. XIV, 12 und Luc. XXII, 7) anbetrifft, so glauben wir, dass diese beiden Stellen später nach der corrumpirten Stelle des Matthäus geändert wurden, um sie mit derselben in Einklang zu bringen, und zwar muss diese Aenderung von einem Heiden-Christen vorgenommen worden sein, der mit den jüdischen Gebräuchen des Osterfestes nicht näher bekannt war. Nach der Zerstörung des 2. Tempels (70 nach Chr. Geb.) wurden keine Opfer mehr gebracht, und das Passalamm wurde daher auch nicht mehr geschlachtet; es konnte daher sogar schon während des 1. Jahrhunderts Christen gegeben haben, denen die Zeit, wann das Passalamm dargebracht und verzehrt wurde, nicht mehr genau bekannt war, und ein solcher Heiden-Christ mag die beiden Stellen im 2. und 3. Evang. geändert haben, um sie mit der entsprechenden, nach unserer Ansicht schon corrumpirten Stelle in Matthäus in Einklang zu bringen. Hier machte mich wieder mein Freund v. Lemm auf die höchst merkwürdige sahidische Uebersetzung von Luc. 22,7 aufmerksam, welche lautet: ⲁ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲛ̈ⲁⲑⲁⲃ ϩⲱⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲛⲏ ⲉϣⲉⲉⲧⲡⲁⲥⲭⲁ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ. Dies autem Azymorum propinquus erat, quo oportebat mactare Pascha. Dieser Text lautet somit vollkommen übereinstimmend mit der von mir vor 18 Jahren gemachten Conjectur. Ob der Uebersetzer hier einen andern Text vor sich gehabt, ob er nur frei übersetzt, oder wirklich sein ihm unverständliches Original corrigirt hat: ich wage es nicht zu entscheiden. — Der Text von Marc. 14,12 fehlt leider in den erhaltenen Fragmenten. — Es wäre sehr wünschenswerth, wenn ein Kenner des Koptischen sich der Arbeit unterziehen möchte, das Verhältniss dieser Uebersetzung zu unserem griechischen Texte genau festzustellen, was, so viel mir bekannt, noch nicht genügend geschehen ist[1]).

Nach unserer Wiederherstellung des ursprünglichen Textes des Evang. Matth., wodurch auch die Harmonie zwischen den Synoptikern und dem Evang. Johannis wiederhergestellt ist, bleibt uns noch übrig eine Frage zu behandeln, die keine harmonistische, sondern mehr eine rein exegetisch-archäologische ist. Nach den nun übereinstimmenden Angaben aller Evangelien hat Christus das Passalamm am Donnerstag, einen Tag vor sei-

1) Vgl. J. D. Michaelis, Orientalische und exegetische Bibliothek III, (1772), p. 199 ff., wo von der Uebereinstimmung des Codex Cantabrigiensis mit der sahidischen Version (der Act. Apost.) gehandelt wird; dann ib. IV (1773) p. 207 ff., wo die apocryphische Stelle in Jeremia, deren Hieronymus bei Matth. 27, 9 gedenkt, in der sahidischen Uebersetzung des Jeremia nachgewiesen wird.

ner Kreuzigung, und zwar, nach den möglichst deutlichen Angaben der Synoptiker, genau nach den Gebräuchen der Juden, verzehrt. Woher kommt es, dass diejenigen Juden, welche Christus in das Prätorium gebracht haben, nach Ev. Johannis 18, 28, am folgenden Tage, am Freitag Morgens, ihr Opferlamm noch nicht verzehrt hatten und im Begriffe standen, dies erst am Abend dieses Tages zu thun? War Donnerstag der 14., warum haben nicht alle Juden an diesem Tage das Passamahl genossen? War Freitag der 14., wie konnte Christus auf eigene Hand das Passalamm gegen die mosaische Vorschrift, am 13., opfern? Welcher Priester hätte sein zur unrechten Zeit dargebrachtes Opfer auf den Altar Gottes gebracht? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir untersuchen, ob es nicht einen Fall gegeben haben könnte, wo man das Schlachten des Opferlamms vom 14. auf den vorhergehenden Tag, d. h. auf den 13., verlegt hatte. Um diese Frage zu entscheiden müssen wir hier eine allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Um diejenigen Stellen im Neuen Testament überhaupt und besonders in den Evangelien, in denen von jüdischen religiösen Anschauungen, Gebräuchen und gesetzlichen Vorschriften direct oder indirect die Rede ist, richtig zu verstehen, genügt es durchaus nicht, irgend welche «Horae hebraicae et talmudicae» von Lightfoot, Schöttgen, Buxtorf, Wünsche etc. oder irgend eine lateinische Uebersetzung eines ältern oder jüngern rabbinischen Tractats in die Hand zu nehmen und darin die betreffenden Stellen nachzusuchen. Man muss dagegen in den Geist der rabbinischen Halachah eindringen und die Entwicklungsgeschichte derselben mit kritischem Blicke zu verfolgen suchen. Erst in neuerer Zeit sind solche kritische Forschungen gemacht worden, durch die es uns möglich wurde, manche Berichte in den Evangelien besser zu verstehen als früher. Die späteren Rabbinen haben vom zweiten Jahrhundert an, ja zum Theil noch früher, von vielen gesetzlichen Vorschriften, die in den mosaischen Büchern gar nicht vorkommen, behauptet, dass sie הלכה למשה מסיני wären, d. h. dass sie nach mündlichen Ueberlieferungen, welche bis auf Moses auf dem Berge Sinai hinaufreichen, festgestellt wären. Desgleichen behaupteten sie, dass die Art und Weise wie sie diese oder jene Vorschrift Mosis auffassen, ebenfalls auf mündlichen Ueberlieferungen beruhe, welche bis auf Moses hinaufreichen. Immer und überall, wo eine lange religiöse Entwicklung vor sich gegangen, die nachher stehen geblieben ist und verknöcherte, haben die religiösen Repräsentanten der späteren Perioden behauptet, dass die zu ihrer Zeit herrschenden religiösen Formen von jeher dieselben waren, und dass es niemals anders war. Fanden sich aber deutliche historische Spuren, dass man früher anders gehandelt und geglaubt hat, so wusste man an diesen historischen Reminiscenzen der früheren Entwicklungsperioden, deren Existenz man durchaus leugnete, so lange zu deuten und zu drehen, bis man die alten religiösen Auffassungen mit den neuen in scheinbaren Einklang gebracht hatte. Es unterliegt indessen keinem Zweifel, dass viele rabbinische Bestimmungen, welche auf einer gewissen, aus der älteren tanaïtischen Literatur genügend bekannten Art von Deutungen mosaischer Gesetze beruhen, aus einer verhältnissmässig späteren Zeit her datiren und dass dieselben in früheren Zeiten ganz anders aufge-

fasst, gedeutet und auf eine andere Weise vollzogen wurden als in späteren Zeiten. Selbst streng conservative jüdische Gelehrte, wie z. B. der bekannte Septuaginta-Forscher Z. Frankel, sprechen von einer älteren und jüngeren Halachah und von der Entwicklung derselben als von einer selbstverständlichen Sache. Sobald der Pentateuch — ein Buch, welches so reich an Unklarheiten, wirklichen oder scheinbaren Widersprüchen ist und nicht für alle Fragen des religiösen Lebens ausreicht — allgemein als heilig und als Norm für alle religiösen und auch politischen Verhältnisse anerkannt wurde, mussten bestimmte Formen und Regeln der Interpretation, mit anderen Worten, musste eine Halachah sich bilden, von der wir die ersten Spuren schon beim Propheten Chaggai (2, 11 ff.) finden. Die älteste Form der Interpretation war sicher die einfachste und natürlichste. Ursprünglich waren die Priester die berufenen Interpreten des Gesetzes und, ungeachtet aller Opposition, handelten sie in Cultusangelegenheiten bis etwa zum letzten Jahrzehend des Tempelbestandes, nach ihren Auffassungen des Gesetzes. In Folge der Verbreitung der Kenntniss des Gesetzes entwickelte sich allmählich, parallel mit dem Modus der priesterlichen Interpretation, eine neue Art der Auffassung und Erklärung der Thorah, eine neue Halachah. Die Vertreter dieser neuen Richtung waren die Pharisäer, welche einerseits manche Härten des mosaischen Gesetzes zu mildern[1]), die Vorschriften in Bezug auf Eheverbindungen unter Verwandten zu erleichtern[2]) suchten, andererseits dagegen haben sie verschiedene Reinheitsgesetze verallgemeinert, andere mosaische Vorschriften durch sogenannte« Umzäunungen des Gesetzes», סיג לתורה, verschärft und auf eine ängstliche Vollziehung derselben gedrungen. Alte Gebräuche, deren Ursprung man nicht kannte, wurden in das Gesetzbuch künstlich hinein- und neue Vorschriften aus demselben herausinterpretirt. Diese neue Interpretationsmethode ist nicht an einem Tage entstanden, sondern sie hatte sich allmählich entwickelt, und es vergingen Jahrhunderte bis sie, unter mehr oder minder heftiger Opposition, zur Geltung gelangte. Man denke aber nicht, dass, wenn die pharisäische Richtung zur Zeit Hyrkan's I. (135—106 vor Chr.) und der Königin Salome Alexandra[3]) (79—70 vor Chr.) begünstigt wurde, damals auch die Halachôt, wie sie sich in der Mischnah finden, herrschend wurden; denn die Halachôt der Pharisäer zur Zeit der Makkabäer waren nichts weniger als mit denen der Mischnah identisch.

Wirft man einen Blick auf die religiöse Entwicklung der Juden im Mittelalter, so kann man aus dem Gange derselben Folgerungen in Bezug auf die in der alten Zeit ma-

---

1) Dieses ist genügend bekannt und braucht nicht erst bewiesen zu werden; denn dass «Auge für Auge» nicht buchstäblich zu nehmen sei, ist eine alte, aus vorchristlicher Zeit stammende Lehre der Pharisäer.

2) Die alten strengen Lehren in Bezug darauf haben sich in der Christlichen Kirche und bei den Karäern erhalten; ob auch bei den Samaritanern, ist mir unbekannt. Wahrscheinlich müssen diese, weil sie auf wenige Familien zusammengeschmolzen sind, sich über manches alte Eheverbot hinwegsetzen.

3) Der hebräische Name dieser Königin, die im Talmud und in den Midraschim einigemal unter sehr corrumpirtem Namen erwähnt wird, war שלמציון, Salamzion, wie ich es in der russischen Ausgabe meines Corp Inscr. Hebr. zu Nr. 200, Col. 505 ff. nachgewiesen habe; vgl. den Namen Σαλαμψιὼ bei Jos. antt. 18, 5, 4.

chen. Vor der allgemeinen Verbreitung des Talmuds und bevor derselbe als Norm für das religiöse Leben angenommen wurde, hatten die Juden der Diaspora vielfach ihre eigene Halachôt, die, weiss Gott wie, sich bei ihnen herausgebildet haben. So findet man oft in den zahlreichen Gutachten der Vorsteher, Gaonim גאונים, der beiden babylonischen Hochschulen, ישיבות, welche etwa vom VIII. bis zum Anfange des XI. Jahrhunderts die höchste religiöse Autorität ausgeübt haben, Anfragen von einzelnen jüdischen Gemeinden über religiöse Gebräuche und Gesetze, die bei ihnen herrschten, worauf sie zur Antwort bekamen, dass dieselben im Talmud nicht begründet und in jenen beiden Hochschulen unbekannt wären u. s. w. In Folge der Ruhe, welche die Juden in den Ländern des Islams in der Regel genossen, — wo grosse und weite Länderstrecken durch ein gemeinsames geistiges Band und eine gemeinsame Sprache mit einander verbunden waren, — bildeten jene beiden Hochschulen das religiöse Centrum fast der ganzen Judenheit, von dem aus der Talmud allmählich allgemein verbreitet wurde. Aber aus der grossen, chaotischen, aus äusseren Gründen unvollendet gebliebenen Protokollensammlung, «Talmud» genannt[1]), war es tausendmal schwieriger feste Normen für die religiöse Praxis herauszufinden, als ehemals aus dem Pentateuch. Die Gaonim wurde daher ununterbrochen mit religiösen Anfragen bestürmt. Als aber jene Hochschulen in Babylonien aufgehoben wurden und die grösseren jüdischen Gemeinden ihre eigenen gelehrten Rabbinen und Talmudschulen hatten, bildete sich allmählich eine eigene Interpretationsmethode des Talmuds aus, natürlich eine schlichte und einfache, welche in den Ländern des Islams bis zum 13. Jahrhundert, an manchen Orten noch länger, die herrschende war. Dagegen bildete sich seit dem 11. Jahrhundert in Frankreich, besonders im Norden und Osten dieses Landes, dann auch in Deutschland, Böhmen und im Südosten Europa's eine andere, spitzfindige und peinliche Interpretationsmethode aus, die eine Menge neuer Verschärfungen, Erschwerungen und zahlloser peinlicher und minutiöser Vorschriften und Gebräuche zur Folge hatte. Es traten eine unzählbare Menge von Commentatoren, Supercommentatoren, Glossatoren, Condensatoren, wenn ich mich so ausdrücken darf, Extrahenten, Respondenten u. s. w. auf, die wiederum mit zahlreichen Commentarien versehen wurden. Jeder von ihnen «tauchte in mächtigen Gewässern unter» und holte aus den Tiefen des bodenlosen Talmuds einen grossen schweren Stein — keinen Stein der Weisen — für das ohnehin schwer belastete Gewissen

---

1) Schon 1860 habe ich in meiner, in russischer Sprache abgefassten Schrift zur Vertheidigung der Juden gegen die Blutanklage (die fast um das doppelte vermehrte zweite Ausgabe erschien 1880) die Ansicht ausgesprochen, dass der Talmud gar nicht als Buch in unserem Sinne zu betrachten sei. Derselbe ist eine Art von Protokollensammlung von Discussionen in den Schulen über Mischnahstoffe und andere, mehr oder minder nahe daran streifende Gegenstände, wobei häufig gar nicht einmal die Absicht war, ein festes, endgültiges Resultat festzustellen. Und da diese Sammlung zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Personen, ohne festen Plan und ohne bestimmte Ordnung veranstaltet und durch ganz äussere Ursachen, so zu sagen, mitten in der Arbeit unterbrochen wurde, enthält sie natürlich unzählige Wiederholungen und Widersprüche, hohe Ethik und erhabene Ideen und Lehren neben absurden Fabeln und kindischem Aberglauben.

hervor, und Jeder von ihnen glaubte endgültige Entscheidungen festgestellt zu haben. Da aber ein Jeder von ihnen dies glaubte und die endgültigen Entscheidungen sehr oft diametral entgegengesetzte waren, so wurde durch diese Vielschreiberei das Chaos noch grösser. Aus diesem Chaos der Meinungen schälte sich allmählich im 16. Jahrhundert der von Josef Karo verfasste Schulchan Aruch heraus, der endlich, endlich ein Normalcodex werden sollte und wirklich in einigen wenigen Jahren gegen zehn Ausgaben in allen möglichen Formaten erlebt hat. Da trat aber der damalige Krakauer Rabbiner, Moses Isserles, auf und machte auf Grund der Lehren der deutschen und französischen Schulen Glossen zu diesem Buche, wodurch dasselbe eine ganz neue Gestalt bekommen hat und ein wesentlich in einem anderen Geiste abgefasster Religionscodex geworden ist. Dessen ungeachtet werden Text und Glossen — Feuer und Wasser — Jahr aus Jahr ein gemüthlich neben einander gedruckt, glossirt und commentirt, so dass die 60 Folioblätter des ersten Theils des Schulchan-Aruch (der Ausg. von Ven. 1566) zu drei Foliobänden von gegen 1400 Seiten in der ed. Warschau, 1879 angeschwollen sind. Dieser lange Entwicklungsprocess ist bis jetzt noch nicht zu Ende. Hunderte von Paragraphen des Schulchan-Aruch haben durch Zeitumstände und durch die veränderte Umgebung in der Wirklichkeit ihre Geltung verloren, wenn auch der orthodoxe Jude es officiel nicht eingestehen will. Andere Paragraphen desselben Buches haben einige Jahrhunderte vor der Abfassung desselben gleichfalls keine Geltung gehabt, so dass man sagen kann: so wenig das jetzige Judenthum identisch ist mit dem des Schulchan-Aruch, ebenso wenig ist das practisch religiöse Leben nach Abraham Klausner, Eisac Tyrnau, Jacob Weil, Isserlein, Jacob Möllin, Moses Isserles und wie alle diese Heroen des 14., 15. und 16. Jahrhunderts heissen, nach denen der letztere sich meist gerichtet hat, mit dem des 11. und 12. Jahrhunderts in den Ländern des Islams identisch. So wenig dies der Fall ist, um so weniger ist das practisch-religiöse Leben der Mischnah mit dem zur Zeit Christi identisch. Wie der Cimborasso von religiösen Verschärfungen und Gebräuchen vom 11. Jahrhundert an entstanden ist, können wir, Dank den zahlreichen literarischen Documenten des Mittelalters, genau verfolgen und wir können auch aus denselben erfahren, dass mancher, allgemein verbreitete religiöse Gebrauch früher unbekannt war, oder gar verpönt wurde. Bei dieser Sachlage kann man freilich später entstandene Gebräuche und jüngere gewaltsame und verschärfende Deutungen älterer Vorschriften nicht für הלכה למשה מסיני, oder für מנהג נביאים, ein von den Propheten eingeführter Gebrauch, oder für Institutionen der «grossen Synagoge», תקנות אנשי כנסת הגדולה, ausgeben. Anders verhält es sich mit den Halachôt der älteren Zeit, wo die ältesten knappen Aufzeichnungen nicht über das Ende des 1. nachchristlichen Jahrhunderts hinaufreichen, und wir daher in den meisten Fällen nicht die Mittel besitzen, die Neuheit dieser oder jener Vorschrift und Interpretation documentarisch nachzuweisen. Aber sicherlich ist in alter Zeit, mutatis mutandis, ungefähr dasselbe geschehen, wie im Mittelalter; man hatte aber, beim Mangel an schriftlichen Aufzeichnungen, die volle Freiheit, das allmählich

und relativ spät Entstandene, sogar bona fide[1]), in die mosaischen Zeiten hinaufzurücken, oder, wo das nicht anging, für eine Institution von Josua, vom Könige Salomon, von Ezra oder endlich für eine Anordnung der «grossen Synagoge», auszugeben[2]).

Nach dem Gesagten ist es einleuchtend, dass, um eine Stelle in den Evangelien, in der von irgend einer religiösen Vorschrift oder Handlung die Rede ist, richtig zu verstehen, es durchaus nicht genügt, die Mischnah und den Talmud, oder gar eine von demselben ganz abhängige Gesetzsammlung nachzuschlagen und zu sehen, was in diesen Büchern in Bezug auf jenen religiösen Punkt gesagt ist. Man muss dagegen, so weit dies möglich ist, zu erforschen suchen, ob die betreffenden, in der späteren Zeit geltenden religiösen Normen auch in der älteren Zeit ihre Giltigkeit hatten und ob die Stellen in den mosaischen Schriften, auf denen jene religiösen Bestimmungen basiren, auch früher ebenso wie später aufgefasst und gedeutet wurden. Diese kritische Untersuchung ist freilich keine leichte, aber es fehlt durchaus nicht an Mitteln diese Schwierigkeit, wenigstens in vielen Fällen, zu überwinden. In der Septuaginta[3]), bei Philo[4]), Josephus[5]), in den Targumin[6]), in der syrischen Uebersetzung des Pentateuchs[7]), in dem Buche der Jubiläen[8]), bei den Falascha in Abyssinien[9]), selbst in den practisch-religiösen Lehrsätzen der beiden katholischen Kirchen haben sich viele halachische Elemente erhalten, die mit denen der Mischnah nicht im Einklange stehen und einer älteren Entwicklung der Halachah angehören. Desgleichen finden sich, wie ich glaube, viele Elemente der alten Halachah in den rabbinischen Schriften, die zwar, in der Form wie sie uns vorliegen, jünger als die Mischnah sind, die aber viel Stoff enthalten, der unbedingt älter als diese und von ihr schon weiter verarbeitet worden ist; ich denke hier an die beiden Mechîltâs, — die des R. Ismael und die des

---

1) Den Ursprung von alten Institutionen, deren Urheber man in der Wirklichkeit nicht kannte, von berühmten Personen der Vorzeit herzuleiten, war bei allen Völkern des Alterthums ganz gewöhnlich.

2) Von allen diesen Institutionen, beginnend von denen Mosis bis auf die der grossen Synagoge, handelt mit beneidenswerther Naïvität und Gläubigkeit sehr ausführlich Rabbiner Moses Arjeh Bloch in einem hebräisch abgefassten dicken Buche von gegen 560 enggedruckten Seiten, welches vorläufig nur den 1 Band enthält.

3) S. Z. Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, Leipzig, 1851. Dessen: Ueber palästinische u. alexandrinische Schriftforschung; Breslau, 1854, und vgl. dessen Vorstudien zur Septuaginta; Leipzig, 1841, p. 189 f.

4) S. Bernh. Ritter, Philo und die Halacha. Eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Josephus; Leipzig, 1879.

5) S. M. Duschak, Josephus Flavius und die Tradition; Wien, 1867; M. Olitzki, Fl. Jos. und die Halacha; 1. Berlin, 1885, und im Magazin für die Wissenschaft des Judenthums, Bd. 16, 1889, p. 169 ff.; und Paul Grünbaum, die Priestergesetze bei Fl. Jos.; Halle, 1887.

6) S. J. M. Schoenfelder, Onkelos und Peschittho; München, 1869, p. 40 ff. Salom. Singer, Onkelos und das Verhältniss seines Targums zur Halacha; Berlin, 1881, und Gronemann, die Jonathan'sche Pentateuch-Uebersetzung in ihrem Verhältniss zur Halacha; Leipzig, 1879, besonders aber Geiger, Urschrift etc. p. 451 ff. und an vielen anderen Stellen dieses Werkes, wo er von den Targumim, der Septuaginta, der syr. Uebersetzung des Pentateuchs handelt; vgl. auch Geiger's Nachgelassene Schriften, Bd. V, 1, p. 112 ff.

7) S. Jos. Perles, Meletemata Peschitthoniana; Breslau 1859.

8) Vgl. H. Rönsch, das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis; Leipzig, 1874, p. 510 ff.

9) Vgl. den Excurs über die Falascha in dem vortrefflichen Buche von A. Epstein, Eldad ha-Dani etc. Wien, 1891, p. 141—149.

R. Simon ben Jochai[1]) — Sifrâ, Sifrê, Sifrê zûttâ und die vielen in den beiden Talmuden citirten Baraitôt[2]). In diesen Schriften werden oft anonyme Meinungen angeführt, die durch die bekannten, eigenartigen Deutungen, von denen wir weiter unten einige Proben mittheilen werden, wiederholt und hartnäckig widerlegt werden. Was sind denn dies für Meinungen, die zu bekämpfen man der Mühe für werth fand? Sind sie hypothetisch aufgestellt, um den Scharfsinn daran zu üben? Sind sie Windmühlen, gegen die man kämpfte? Ich glaube dies schon deshalb nicht, weil einige dieser bekämpften anonymen Meinungen factisch sadducäische sind und bei den Samaritanern und Karäern zum grossen Theil bis auf den heutigen Tag ihre Geltung haben[3]). Jene bekämpften Meinungen müssen damals noch einen realen Boden gehabt und eine Richtung, die man verdrängen wollte, repräsentirt haben. Ich erlaube mir unbefangenen jüdischen Gelehrten zu empfehlen, diese Sache weiter zu verfolgen und zu untersuchen, in wie fern diese anonymen Meinungen, welche mit einem שומע אני ,יכול, oder ähnlich eingeführt und mit einem תלמוד לומר u. s. w. widerlegt werden, anti- und antepharisäische Halachôt enthalten und Stoff für die Entwicklungsgeschichte der Halachah überhaupt darbieten[4]).

Ausserdem kann man in vielen Fällen aus dem Geist und aus der Methode, wie eine Halachah begründet wird, ersehen, ob dieselben einer früheren oder späteren Zeit angehört; freilich muss man da behutsam sein, da der Fall nicht ausgeschlossen ist, dass die Halachah alt und nur die Begründung derselben neu ist. Es genügt übrigens hier die unzweifelhafte Thatsache zu constatiren, dass in früheren Zeiten viele Auffassungen und Interpretationen der mosaischen Gesetze gang und gäbe waren, welche von denen der Tanaïm des zweiten Jahrhunderts und der Mischnah sehr verschieden waren. Nach dieser, wie wir denken, nicht überflüssigen Abschweifung kehren wir zu unserem Thema zurück.

Zu den Differenzen zwischen der alten und neuen Auffassung gehört auch die Frage, wie zu verfahren sei, wenn die Befolgung irgend eines mosaischen Gebotes, welches keine directe Beziehung zum Sabbat hat, in Conflict kommt mit der Heilighaltung dieses Tages, an dem bekanntlich keine Arbeit verrichtet werden darf. Soll die Befolgung jenes Gebotes, bei dessen Ausübung eine am Sabbat verbotene Arbeit verrichtet werden muss, wegen der

---

1) Ueber die letztere Mechiltâ vgl. L. Lewy, Ein Wort über die Mech. d. R. Simon; Breslau, 1889.

2) Vgl. D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim; Berlin, 1887.

3) Als Beispiele führe ich an: die Frage ob פסח דוחה את השבת; die Bedeutung von ממחרת השבת (3 Mos. 23, 11), צאן ובקר (5 Mos. 16, 2) als Passaopfer; לא תבערו אש (2 Mos. 35, 3); בין הערבים (2 Mos, 12, 6) für die Zeit des Schlachtens des Passalammes (vgl. Wreschner l. c., p. 24f.) und noch mehrere andere Punkte; vgl. auch weiter unten.

4) Aus Graetz, Gesch. der Juden, Bd. III, p. 696, Anmk. 1 (der 4. Aufl.) ersehe ich zu meiner Freude, dass J. H. Weiss in dem 1. Bde. seines Buches: דור דור ודורשיו, Zur Geschichte der jüdischen Tradition, p. 118 (vgl. ib. p. 144, Anm. 1) dieselbe Vermuthung, wie wir oben, ausgesprochen hat. Graetz verwirft diese Meinung, und behauptet, dass «diese Formel ganz besonders bei minutiösen Einzelheiten angewendet wird». Hier hat Graetz wieder einmal, wie so oft, gezeigt wie flüchtig und unzuverlässig er ist. Sind die Differenzen, auf welche Weiss l. c. und wir in der vorangehenden Anm. hinweisen, bei deren Besprechung eben jene Formeln gebraucht werden, «minutiöse Einzelheiten»? Sind sie nicht für Pharisäer und Sadducäer religiöse Fragen von der allerwichtigsten Bedeutung?

Heiligkeit dieses Tages unterlassen werden oder nicht? Die Rabbinen verfuhren in solchen Fällen scheinbar inconsequent, aber sie entschieden dabei nach einer bestimmten, offenbar antisadducäischen Tendenz. Musste nämlich bei der Vollziehung eines mosaischen Gebotes eine solche Arbeit am Sonnabend verrichtet werden, welche in den Büchern Mosis nicht ausdrücklich verboten ist, aber von den Rabbinen durchaus als mosaisch verboten erklärt wurde, so sagten sie, dass die Ausübung jenes Gebotes am Sabbat oder Feiertag zu unterlassen sei, um dadurch die hohe Wichtigkeit der von ihnen selbst für mosaisch erklärten Verbote darzuthun[1]). War aber die Ausübung eines Gebotes mit einer solchen Arbeit verbunden, die alle Welt als eine am Sabbat verbotene ansah, so meinten sie unter gewissen Umständen, dass die Ausübung jenes Gebotes «den Sabbat verdränge», דוחה את השבת, wie der Kunstausdruck hier lautete, d. h. dass jenes Gebot, ungeachtet der Heiligkeit des Sabbats, an diesem Tage auszuüben sei. Die alte Auffassung war in dieser Beziehung gerade die entgegengesetzte, und es ist oben bemerkt worden, dass man in der älteren Zeit in Bezug auf die Heiligkeit des Sabbats in vieler Hinsicht viel rigorosere Ansichten hatte, als in relativ späterer Zeit.

Das hier Gesagte wollen wir durch einige Beispiele erläutern. Es bestimmen z. B. die Rabbinen, dass am 1. Tage des 7. Monats in die Posaune ausserhalb Jerusalems nicht geblasen werden dürfe, wenn dieser Tag auf einen Sonnabend fällt, obgleich ein mosaisches Gebot das Posaunenblasen an diesem Tage ausdrücklich verordnet[2]); die Rabbinen aber sagen: wenn am Sonnabend in die Posaune geblasen wird, so könnte dieses Instrument von einem Orte nach dem andern getragen werden, was, nach ihrer Meinung, mosaisch verboten sei[3]). Dagegen behaupten sie einstimmig, dass eine Beschneidung, welche am 8. Tage nach der Geburt stattfinden muss, am Sabbat vollzogen werden dürfe, obgleich dabei eine Artbeit verrichtet wird, die sonst am Sabbat zu verrichten verboten ist[4]). Die ältesten Karäer dagegen, bei denen hier, wie auch oft sonst, offenbar ältere Auffassungen sich erhalten

1) Man liess sich dabei von dem Motiv leiten: דברי קבלה צריכין חיזוק, d. h. die religiösen Vorschriften, welche im Pentateuch nicht erwähnt sind und nur auf Ueberlieferung beruhen, müssen gestützt werden (durch strenge Beobachtung, selbst in den Fällen, wo man bei deren Ausübung in Conflict mit ausdrücklichen mosaischen Gesetzen kommt.)

In Bezug auf einen rebellischen Gelehrten (s. oben p. 8) heisst es (Mischnah, Synhedr. X, 3): חומר דברי סופרים מדברי תורה, d. h. man müsse strenger gegen ihn verfahren, wenn er einen Widerspruch gegen eine überlieferte Vorschrift erhebt, als gegen eine mosaische. Natürlich: die Vertreter von religiösen Vorschriften, die von Vielenals nicht obligatorisch angesehen werden, legen ein besonderes Gewicht auf die strenge Ausübung jener Vorschriften.

2) 3 Mos. 23, 24. und 4 Mos. 29, 1.

3) S. Mischnah, Tr. ראש השנה, IV, 1 und Talmud dasselbe Tr. fol. 29, b und folg.; vgl. ib. fol. 32, b. und Maimonides, הלכות שופר, I, 4 und II, 6—10. Desgleiche fällt nach ihrer Ansicht der mosaisch vorgeschriebene Feststrauss am Laubhüttenfeste (3 Mos. 23, 4) aus, wenn der Festtag auf einen Sonnabend fällt, und zwar aus demselben Grunde wie beim Schofar; vgl. Mischnah, Tr. סוכה, IV, 1 und Talm. ib. fol. 42, b. Hier, wie auch dort wird als Grund angegeben: שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנו ד׳ אמות ברשות הרבים.

4) S. Mischnah, Tr. שבת, 17, 3 und 19, 1—4 und Talmud dasselbe Tr. fol. 130, a — 135, b.

haben, sagen fast einstimmig, dass eine Beschneidung am Sonnabend nicht vollzogen werden dürfe, sondern auf den Abend oder auf den folgenden Tag zu verschieben sei[1]).

Wir können nun direct zu unserer Frage übergehen. Wie verfuhr man, wenn der 14. des Monats Nisan auf einen Sabbat fiel? Durfte man an diesem Tage das Passalamm opfern oder nicht, da man das Opfer schlachten, zurichten, ihm die Haut abziehen, theilweise auf dem Feuer verbrennen muss u. s. w., — lauter Arbeiten, die am Sonnabend streng verboten sind? Die späteren Rabbinen geben darauf eine bestimmte Antwort, indem sie sagen: פסח דוחה את השבת, «das Passaopfer verdrängt den Sabbat», d. h. die Heiligkeit des Sabbats werde hier aufgehoben und man dürfe an demselben alle sonst verbotenen Arbeiten verrichten, so weit sie beim Darbringen des Opferlamms nothwendig seien und nicht auf den Abend aufgeschoben werden können[2]). Nun frägt es sich, ob man auch in früheren Zeiten dieser Ansicht war, dass das Passaopfer die Heiligkeit des Sabbats verdränge? Hier hat sich glücklicher Weise eine Nachricht erhalten, dass diese Ansicht angeblich von Hillel, dem Grossvater des in der Apostelgeschichte erwähnten Gamaliel,[3]) vorgetragen worden war, dass er dieselben aber erst durch verschiedene weitläufige Argumente, die indessen keinen Anklang fanden, zu beweisen suchte.

Wegen der Wichtigkeit dieser Nachricht für die Lösung unserer Frage wollen wir sie nach dem vollständigen Bericht im Talmud jerus.[4]) ausführlich mittheilen und ihren historischen Werth besprechen.

Einst, heisst es, fiel der 14. auf einen Sonnabend und die Bene-Bathyra[5]) wussten nicht, oder, nach einer anderen Version[6]), hatten die Bestimmung vergessen, אם פסח דוחה את השבת, ob das Passaopfer den Sabbat verdränge, oder nicht. Da sagten sie: giebt es denn hier Jemand, der dies weiss? Man sagte ihnen: es gebe hier einen aus Babylonien Eingewanderten, Namens Hillel, der ein Schüler von Schemaja und Abtalion[7]) war, der wisse es, ob das Passaopfer den Sabbat verdränge, oder nicht. «Kann man denn von einem

---

1) S. אשכול הכופר, № 183, fol. 74, c des Jehudah Hadasi (12. Jahrh.); אדרת אליהו von Eliah Baschjatschi (lebte in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts), ed. Eupatoria, 1835, שבת, fol. 26 a, wo es unter Anderm heisst: וממה שצריך שתדעהו שמרבית החכמים הקדמונים וכמעט כלם היו אוסרים המילה בשבת והנשיא רבינו ענן אמר להעשות סמוך למוצאי שבת אחר ביאת השמש. «Du musst wissen, dass die meisten alten Weisen, ja fast Alle, die Vollziehung der Beschneidung am Sabbat verboten haben, und unser Lehrer Anan meinte, dass dieselbe gleich nach Beendigung des Sabbats, nach Sonnenuntergang, zu vollzichen sei». Vgl. ib. fol. 99 b, und Lewi ben Jefet in dessen ספר המצות bei Pinsker, לקוטי קדמוניות, p. 90, wo ungefähr dasselbe gesagt wird und wo es auch heisst: ועם זה כבר שמעתי כי אנשים במקום שמו חית ובמקומות אחרים לא יראו להמול בשבת אבל יום ראשון «Ausserdem habe ich gehört, dass Manche in dem Orte Hit (in Mesopotamien am Euphrat) und auch an anderen Orten am Sonnabend nicht beschneiden, sondern am Sonntag».

2) S. Mischnah, Tr. פסחים, V, 8 und VI, 1—5 und Talmud ib. fol. 65 b und ff.

3) S. Apostelgesch. V, 34—39 und XX, 3.

4) Tr. פסחים, VI, 1, fol. 33 a

5) So werden sie in Talm. babli, פסחים, fol. 66 a, genannt; im Talm. jerus. dagegen זקני בתירה; vgl weiter unten.

6) So in Tal. b. שכחו ולא ידעו, offenbar eine absichtliche Aenderung, um dadurch den Gedanken nicht aufkommen zu lassen, dass es je einmal eine andere Norm gegeben haben könnte.

7) Zwei berühmte pharisäische Lehrer in der letzten Zeit der Hasmonäer, die angeblich an der Spitze des Synhedrions gestanden haben sollen.

solchen[1]) etwas erwarten?», wurde darauf spöttisch bemerkt. Man liess ihn aber dennoch kommen und fragte ihn, ob er je einmal irgend eine Tradition in Bezug auf jenen Fall gehört hätte? Hillel bejahte keinesweges gleich diese directe Frage, sondern er fing an verschiedene Argumente dafür anzuführen, dass das Passaopfer den Sabbat verdränge, — Argumente, die theils allgemein bekannt waren und mit Spott zurückgewiesen, theils aus verschiedenen Gründen für nicht stichhaltig erklärt wurden. Er wies nämlich darauf hin, dass man doch an jedem Sabbat sowohl die für jeden Tag, als die speciel für die Sabbate vorgeschriebenen Opfer — קרבן תמיד und קרבן מוסף — darbringe, folglich, meinte er, dürfe am Sonnabend auch das Passalamm geopfert werden. Dies war natürlich Jedermann bekannt und die Frage bestand eben darin, ob man das קרבן פסח als קרבן צבור, d. h. als Opfer für das ganze Volk, oder als קרבן יחיד, Privatopfer, anzusehen habe; denn die Darbringung des erstern am Sabbat war erlaubt, was Jedermann wusste, die des letzteren dagegen nicht. Man verspottete ihn daher und sagte: «Wir haben es ja gesagt, dass man von ihm nichts zu erwarten habe». Hillel führte dann das schwere rabbinische Geschütz vor, nämlich die, offenbar erst von ihm selbst formulirten Regeln, מדות, für halachische Schlussfolgerungen, hier nämlich היקש (قياس), Sachanalogie, dann קל וחומר, Schlussfolgerung a minore ad majorem, und endlich גזירה שוה, Wortanalogie. Das erstere Argument ist eigentlich nur eine Wiederholung des schon vorgebrachten, worauf ihm erwidert wurde, dass קרבן תמיד יש לו קצבה, d. h. die Zahl der zu opfernden Thiere ist bestimmt, dagegen ist dieses beim Passaopfer nicht der Fall. Die zweite Schlussfolgerung a minore ad majorem lautet: auf die Unterlassung des קרבן תמיד ist keine Strafe angesetzt, während für die des פסח eine Strafe, כרת, angedroht ist (3. Mos. 9, 1). Darauf wurde erwidert, dass das קרבן תמיד zu den קדשי קדשים gehöre, während das פסח zu den קדשים קלין gerechnet werde[2]). Das dritte Argument, גזירה שוה, lautet: beim קרבן תמיד heisst es, es müsse dargebracht werden במועדו, also zur bestimmten Zeit, und derselbe Ausdruck werde auch in Bezug auf den פסח gebraucht, folglich dürfe auch letzteres am Sabbat dargebracht werden. Darauf wurde ihm erwidert, dass Niemand berechtigt sei aus einer גזירה שוה, Wortanalogie, eine beliebige Schlussfolgerung zu ziehen. Damit scheint gemeint zu sein, dass man durch Wortanalogie ein bestehendes Gesetz begründen, aber kein solches dadurch beseitigen, oder eine neue gesetzliche Bestimmung darauf bauen könne[3]). Nachdem Hillel alle diese Argumente vorgebracht hatte, wurde wieder die spöttische Bemerkung gemacht: «wir haben es ja gleich gesagt, dass wir von dem Babylonier nichts zu erwarten haben». Darauf wird ferner berichtet, dass, obgleich Hillel noch den ganzen Tag seine Beweisführung fortgesetzt

---

1) D. h. von einem Babylonier; vgl. weiter unten.

2) Ueber die Grade der Heiligkeit der verschiedenen Opfer s. Mischnah, זבחים, V, 4—8 und vgl. Maimonides הלכות מעשי הקרבנות, 1, 17

3) Dieses ist wohl der Grundgedanke der Worte אדם דן גזירה שוה לקיים תלמודו ואין אדם דן גזירה שוה לבטל תלמודו. Bei dieser Gelegenheit weisen dort verschiedene spätere Lehrer darauf hin, zu welchen absurden Folgerungen man mit Hilfe der Wortanalogie gelangen könne.

hatte, dieselbe unbeachtet blieb, bis er endlich heilig versicherte, diese Lehre von Schemaja und Abtalion erhalten zu haben. Wie die Bene-Bathyra dies hörten, heisst es dann weiter, standen sie auf, legten ihre Würde nieder und ernannten ihn zum Nasi, d. h. zum Präsidenten des Synhedrions. Nachdem dies geschehen war, fing er an ihnen Vorwürfe zu machen: «Hättet Ihr die grossen Männer, Schemaja und Abtalion gehört, die bei Euch waren, so wäret Ihr nicht genöthigt worden, Euch an den Babylonier zu wenden»[1]). Zuletzt fragten sie Hillel, was jetzt zu thun sei, da das Volk die Messer zum Schlachten der Lämmer nicht mitgebracht habe, während jene am Sabbat nicht nach dem Tempel getragen werden dürfen?[2]) Da war aber die Reihe des Vergessens an Hillel. «Ja, sagte er, ich kannte wohl eine, diese Frage betreffende Halachah, aber ich habe sie vergessen». Er meinte daher, man solle es dem Volke überlassen, welches schon den richtigen Ausweg finden werde, wie die Schlachtmesser am Sabbat nach dem Tempel zu bringen seien. Und richtig: die Leute banden sofort, מִיָּד, dieselben an die Hörner der Böcklein, oder sie steckten sie in die Wolle der Lämmer, so dass die Opferthiere selbst die für sie bestimmten Schlachtmesser in den Tempel brachten. Wie Hillel dies sah, erinnerte er sich der Halachah und sagte, so habe ich auch von Schemaja und Abtalion gehört. Ein späterer Rabbi aus dem vierten nachchristlichen Jahrhundert, R. Albûn (oder Albîn) wirft die hier auf der Hand liegende Frage auf: wie es denn möglich war, dass die gesetzliche Bestimmung in Bezug auf den 14., der auf einen Sabbat fällt, vergessen werden konnte, da doch ein solcher Fall, wie er meinte, in der kurzen Zeit von zwei Erlassjahren eintritt[3])? Er meint aber, dass dies durch eine besondere Fügung Gottes — d. h. durch ein Wunder — geschehen sei, damit nämlich Hillel — der Begründer der später so berühmt gewordenen Schule Hillel's,

---

1) Auch hier findet sich in Talm. b. eine charakteristische Variante. Hier lautet nämlich die betreffende Stelle wie folgt: «Was war denn Ursache, dass ich aus Babylonien kam und als Nasi über Euch gesetzt wurde? Nichts Anderes als Eure Trägheit, in Folge deren Ihr keine Traditionen bei den Grossen ihrer Zeit, bei Schemaja und Abtalion, gehört habt». Bei den späteren Rabbinern galten diese beiden Lehrer als Ueberlieferer der mosaischen mündlichen Lehre; man konnte sich daher gar nicht denken, dass Männer, die an der Spitze des Synhedrions standen, aus einer andern Ursache als Trägheit bei jenen pharisäischen Lehrern keine Traditionen gehört haben.

2) Bekanntlich ist es den Juden verboten, irgend einen Gegenstand in einem Raume zu tragen, der nicht einem einzelnen Manne angehört, רשות היחיד; auf einer Strasse, רשות הרבים, darf nichts getragen werden. Diese gesetzliche Bestimmung ist offenbar sehr alt; denn sie wird auch von den Samaritanern und Karäern beobachtet. Nach den Ansichten der Rabbinen der Mischnah ist es wohl erlaubt, am Sabbat das Passalamm zu schlachten, zuzurichten u. s. w., weil dies, wie sie meinen, nicht am Tage vorher geschehen könne; jede andere, mit diesem Opfer verbundene, aber am Sabbat verbotene Arbeit, die auch am Freitag verrichtet werden kann, ist am Sabbat nicht gestaltet; s. Mischnah, פסחים, 6. 1: אמר ר' עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת. Derselbe Grundsatz wird auch in Bezug auf die Beschneidung am Sabbat ausgesprochen; s. Mischnah, שבת, 19, 1.

3) Die Worte והלא אי איפשר לשני שביעית שיחול ארבעה עשר להיות בשבת fasst Slonimski so auf, dass damit ein Zeitraum gemeint sei, in dem zwei Erlassjahre vorkommen können, d. h. acht Jahre; s. dessen יסודי העבור, 3. Ausgabe, Warschau, 1888, p. 84, Anm. Diese Angabe des R. Abûn entspricht natürlich nur einer früher üblich gewesenen Kalenderberechnung; nach der jetzt üblichen kann es vorkommen, dass der 14. in zwanzig Jahren nur einmal auf einen Sabbat fällt; vgl. Slonimski in der hebr. Zeitschrift הצפירה, Warschau, 1878, № 39, p. 311.

בית הלל, der Ahnherr der Patriarchen-Familie — Gelegenheit bekäme sich auszuzeichnen und zur hohen Würde zu gelangen[1]).

Im babylonischen Talmud[2]) wird wesentlich dasselbe in verkürzter Form berichtet. Offenbar tendentiös sind daselbst die spöttischen Bemerkungen über den Babylonier Hillel, so wie auch die gegen seine Argumente gemachten Einwendungen, weggelassen[3]). Desgleichen fehlt da die eben mitgetheilte, freilich sehr verfängliche und schwer zu beantwortende Frage des R. Abùn: wie die Bestimmung über einen so häufig vorkommenden Fall

---

1) Wegen der historischen Wichtigkeit dieser Stelle, die wir, der grösseren Klarheit wegen, nicht wörtlich übersetzt, aber treu dem Sinne nach wiedergegeben haben, wollen wir sie wörtlich nach der venetianischen Ausgabe (1523—24) mittheilen, und, um das Verständniss zu erleichtern, die ganze Stelle mit Interpunktation versehen. Zu den Worten der Mischnah Pesachim, V, 1, wo es heisst: אילו דברים בפסח דוחין את השבת: שחיטתו וזריקת דמו וגו׳ wird im Talmud bemerkt: זו הלכה נעלמה מזקני בתירה· פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת ולא היו יודעין אם פסח דוחה את השבת אם לאו אמרו יש בכאן בבלי אחד והלל שמו, ששימש את שמעיה ואבטליון, יודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו· איפשר שיש ממנו תוחלת ?![a]) שלחו וקראו לו· אמרו לו, שמעת מימיך: כשחל ארבעה עשר להיות בשבת אם דוחה את השבת אם לאו? אמר להן: וכי אין לנו אלא פסח אחד בלבד דוחה את השבת בכל שנה? והלא כמה פסחים ידחו את השבת בכל שנה···: תמידין ומוספי שבתות של ימים טובים ושל ראשי חדשים ושל מועדות· אמרו לו: כבר אמרנו שיש ממך תוחלת ?![b]) התחיל דורש להן מהיקש ומקל וחומר ומגזירה שוה· מהיקש: הואיל דתמיד קרבן ציבור ופסח קרבן ציבור, מה תמיד קרבן ציבור דוחה שבת, אף פסח קרבן ציבור דוחה את השבת· מקל וחומר: מה אם תמיד, שאין חייבין על עשייתו כרת, דוחה את השבת, פסח, שחייבין על עשייתו כרת, אינו דין שידחה את השבת· מגזירה שוה: נאמר בתמיד במועדו ונאמר בפסח במועדו, מה תמיד, שנאמר בו במועדו, דוחה את השבת, אף פסח, שנאמר בו במועדו, דוחה את השבת· אמרו לו, כבר אמרנו: אם יש תוחלת בבבלי?! היקש שאמרת יש לו תשובה: לא אם אמרת בתמיד, שיש לו קיצבה, תאמר בפסח, שאין לו קצבה· קל וחומר שאמרת יש לו תשובה: לא אם אמרת בתמיד, שהוא קדשי קדשים, תאמר בפסח, שהוא קדשים קלין· גזירה שוה שאמרת: שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו··· אף על פי שהיה יושב ודורש להן כל היום לא קיבלו ממנו, עד שאמר להן: יבוא עלי[c]) כך שמעתי משמעיה ואבטליון· כיון ששמעו ממנו כן, עמדו ומינו אותו נשיא עליהן· כיון שמינו אותו נשיא עליהן, התחיל מקנתרן בדברים ואומר: מי גרם לכם לצרך לבבלי הזה, לא על שלא שימשתם לשני גדולי הדור, לשמעיה ואבטליון, שהיו יושבים אצלכם?··· אמרו לו, מה לעשות לעם, ולא (l. שלא) הביאו סכיניהם? אמר להם: הלכה זו שמעתי ושכחתי; אלא הניחו לישראל, אם אינן נביאים בני נביאים הן· מיד כל מי שהיה פסחו טלה, היה תוחבה בגיזתו, גדי, היה קושרה בין קרניו, נמצאו פסחיהן מביאין סכיניהן עמהן· כיון שראה את המעשה נזכר את ההלכה; אמר: כך שמעתי משמעיה ואבטליון··· אמר ר׳ אבון: והלא אי אפשר לשני שביעית שיחול· ארבעה עשר להיות בשבת, ולמה נתעלמה הלכה מהן? כדי ליתן גדולה להלל.

a) In den Commentaren פני משה und שירי קרבן wird diese Phrase ebenso aufgefasst wie wir sie verstanden haben: בלשון בתמיה. In dem ersten Commentar wird noch dabei bemerkt: weil man zu jener Zeit nicht viel von den Babyloniern hielt. Vgl. weiter unten.

b) Auch hier bemerkt der zuerst genannte Commentator בדרך בדיחותא, d. h. spöttisch.

c) Zu den Worten יבוא עלי muss man sich hinzudenken כך וכך, womit eine feierliche Versicherung ausgedrückt wird, d. h. « es möge über mich dieses oder jenes (Unheil) kommen, wenn ich nicht die Wahrheit spreche»!

2) פסחים, fol. 66, a.

3) Die letzteren sind offenbar deshalb weggelassen worden, weil man sich später nicht gut vorstellen konnte, dass Schlussfolgerungen, die streng nach den Regeln, מדות, auf denen die spätere Halachah überhaupt vorzugsweise aufgebaut geworden war, von früheren Mitgliedern des Synhedrions so ganz unbeachtet wurden.

vergessen werden konnte; ausserdem ist in diesem Berichte noch ein **Wort geändert**, dessen Bedeutung wir weiter unten besprechen werden.

In der Toseftâ[1]) ist von den Bene-Bathyra gar nicht die Rede, sondern es heisst: man hätte Hillel gefragt, wie da zu verfahren sei. Weiter lautet der stark verkürzte Bericht ähnlich wie im babylonischen Talmud, nur findet sich da noch der Zusatz, dass die Leute, die sich im Tempel befanden, sich um Hillel versammelten[2]), als er sein erstes Argument vorgebracht hatte.

Dass der ausführlichere, relativ am wenigsten tendentiös gefärbte Bericht in dem Talmud jer. der ursprünglichere ist, liegt auf der Hand. Ist derselbe aber auch in allen seinen Einzelnheiten streng historisch? Dies glaube ich nicht, denn überall leuchten aus ihm spätere Anschauungen und spätere Tendenzen hervor, die dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert angehören. Die Priester, die bei einer solchen, sie zunächst angehenden Frage doch auch ein Wort mit zu sprechen hatten, sind da ganz stumm, als ob es hier auf ihre Meinung gar nicht ankam, und als ob diese ganze Sache sie gar nicht anging. Das Synhedrion, an dessen Spitze nicht der Hohepriester, sondern die sonst völlig unbekannten Bene-Bathyra stehen, dachte man sich, nach dem Muster des Synhedrions des zweiten Jahrhunderts, als eine religiöse Behörde, deren Stimme allein bei allen religiösen, selbst den Tempeldienst betreffenden Fragen, entscheidend wäre. Die Familie der palästinensischen Patriarchen, welche die Würde des Patriarchats thatsächlich weit über 300 Jahre — von etwa 80—415 n. Chr. — inne hatte, leitete sich bekanntlich von Hillel her; man schraubte daher in einer späteren Zeit den Besitz der Präsidentschaft im Synhendrion bis auf diesen hinauf, obgleich erst ein Ururenkel von ihm, R. Gamaliel II., zuerst mit dieser Würde bekleidet wurde. Das hier berichtete Factum, dass die Bene-Bathyra Hillel ihre Würde abgetreten und ihn zum Nasi, d. h. zum Vorsitzenden des Synhedrions ernannt hätten, ist sicher unhistorisch. Auch die providentielle Vergesslichkeit zum Vortheil Hillel's macht den Bericht sehr verdächtig. Wie konnte die gesetzliche Norm für einen Fall, der sich im Leben so oft wiederholte, von den Priestern, den Gelehrten und dem ganzen betheiligten Volke vergessen worden sein? Unmöglich! Eine solche angebliche Vergesslichkeit spielte auch anderwärts eine grosse Rolle. Von späteren religiösen Einrichtungen, denen man den Stempel des hohen Alters aufdrücken wollte, oder die man gar zu einer «Halachah lemosche missinai» machte, von denen man aber positiv wusste, dass sie in einer früheren Zeit nicht üblich waren, sagte man oft: sie seien uralt, wären aber im Laufe der Zeit vergessen und von diesem oder jenem alten Lehrer in Erinnerung gebracht worden; שכחום וחזרו ויסדום, lautete die stereotype Phrase dabei.

Hillel wird, wie berichtet wird, den Bene-Bathyra dadurch empfohlen, dass er die Ueberlieferungen bei Schemaja und Ablalion gehört, und dennoch vertheidigt er den

1) פסחים, III, 11. (IV, 1. ed. Zuckermandel).

2) חברה עליו כל העזרה; nach einer anderen Lesart חברו, was einen abweichenden Sinn giebt.

ganzen Tag seine These mit seinen eignen Argumenten, wird dabei wiederholt verhöhnt und findet kein Gehör; erst zu allerletzt rückt er mit der Sprache heraus und versichert, dass er eine Ueberlieferung von seinen erwähnten Lehrern zu Gunsten seiner Behauptung empfangen habe. Warum hat er dies nicht gleich gesagt? Man hatte ihn doch nur deshalb geholt, weil es hiess, dass er im Besitze einer Tradition von jenen Lehrern in Bezug auf die zu lösende Frage wäre? Hat er etwa befürchtet, dass man sich vor der Autorität seiner Lehrer nicht beugen würde? Der Erfolg zeugte doch, nach jener Erzählung, für das Gegentheil; denn kaum hatte er es ausgesprochen, dass er eine Ueberlieferung von jenen Lehrern besässe, so beugte sich angeblich Alles vor ihm und die Bene Bathyra, die damaligen, angeblichen Präsidenten des Synhedrions, sollen sofort auf ihre Würde verzichtet und ihn an ihre Stelle gesetzt haben. Warum thaten sie dies? War es denn ein gar so hervorragendes Verdienst, im Besitze einer Ueberlieferung von jenen Lehrern zu sein? Auch die Angabe über die Vorwürfe, die Hillel nach seiner Erhebung den Bene-Bathyra deshalb gemacht haben soll, dass sie bei jenen Lehrern keine Traditionen gehört hatten, weshalb sie sich dann an einen Babylonier wenden mussten, klingt so augenscheinlich tendentiös erfunden, dass man an der buchstäblichen Wahrheit des ganzen Berichtes zweifeln muss.

Derselbe leidet auch sonst an manchen inneren Unwahrscheinlichkeiten. Die Bene-Bathyra sind sonst ganz unbekannt, werden nur an dieser Stelle erwähnt und man weiss nicht, auf welche Weise sie zum Vorsitz im Synhedrion gelangt sein sollen. Die von Graetz[1]) aufgestellte Behauptung, dass Herodes sie deshalb mit dieser Würde bekleidet hätte, weil sie einer aus Babylonien stammenden, ihm persönlich ergebenen jüdischen Colonie in Bathanäa — wo es auch eine von derselben erbaute Stadt Bathyra gab — angehörten, scheint unrichtig zu sein; denn in diesem Falle würden sie doch den Babylonier nicht, als solchen, so geringschätzend behandelt haben.

Nach dem Berichte im Talmud jer. hat die ganze Discussion mit Hillel am 14. stattgefunden, somit eben an dem Tage, an welchem das Passaopfer dargebracht werden sollte; denn wenn es am 13. geschehen wäre, so hätte die Frage keinen Sinn: wie die Leute ihre Schlachtmesser am 14., damals am Sabbat, in den Tempel bringen sollten, da am Sabbat kein Gegenstand getragen werden darf? Ist aber ein solcher Fall denkbar? Eine grosse Schaar von Menschen pilgerte nach Jerusalem, um das Passaopfer darzubringen; alle Welt wusste, dass der 14. auf einen Sabbat fiel, und da soll Niemand bis fast auf den letzten Augenblick sich die Frage vorgelegt haben, ob es auch gestattet wäre, dieses Opfer auch am Sabbat darzubringen! Der 14. war doch nicht plötzlich herangerückt und alle Welt hat ja, wenigsten seit dem 1. Nisan, wohl gewusst, dass er auf einen Sonnabend fiel, und dennoch sollen weder die Priester, noch die Mitglieder des Synhedrions, noch das in Jeru-

---

1) In Frankel's Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, 1852, Bd. I, p. 155 ff.; vgl. Graetz, Geschichte der Juden, Bd. 3, 4. Auflage, p. 199.

salem zusammengeströmte Volk bis zum 14. Morgens sich darum gekümmert haben, wie man in dem gegebenen Falle zu handeln habe? Unmöglich! Der Verfasser der im babylonischen Talmud mitgetheilten Version dieser Erzählung mag wohl diese Schwierigkeit herausgefühlt haben, und da er gleichfalls die Frage wegen der Schlachtmesser mittheilt, so fügte er in seinem Berichte ein Wort למחר, «den nächsten Tag»[1]), hinzu, wodurch er andeuten wollte, dass jene Discussion am 13. stattgefunden und dass das Volk die erwähnte Manipulation mit den Schlachtmessern «am nächsten Tage», d. h. am 14., ausgeführt habe. Dieses kann aber nicht richtig sein; denn sie hätten ja die Messer am 13., der ein Werkeltag war, nach dem Tempel bringen können.

Dass Hillel nicht einen früher üblichen, aber später auf kurze Zeit vergessenen Grundsatz wieder in Erinnerung gebracht hat, liegt auf der Hand. Die Frage, welche uns hier interessirt, ist nur diese: ist es auch wahr, dass das von Hillel damals — nach der talmudischen Chronologie etwa 25 vor Christi — verfochtene Princip: פסח דוחה את השבת, d. h. dass man am Sabbat das Passaopfer darbringen dürfe, mit grossem Eclat angenommen und von dieser Zeit an zur allgemeinen Norm erhoben wurde? Denn wenn es wahr wäre, dass Hillel damals zum obersten Leiter des Synhedrions ernannt wurde, so verstände es sich ja von selbst, dass jenes von ihm aufgestellte Princip zur allgemeinen Norm erhoben wurde. Wir glauben diese Frage in Uebereinstimmung mit Derenbourg[2]), Holdheim[3]) und Anderen, auf das Entschiedenste verneinen zu müssen; denn die ganze mitgetheilte Erzählung enthält, wie gezeigt wurde, so viel Unwahrscheinliches, ja Unmögliches und trägt so sicher das Gepräge späterer Anschauungen und späterer Tendenzen an sich, als dass man sie für ganz wahr halten könnte, wenn sie auch nicht ganz ersonnen sein kann.

Man sollte doch glauben, dass ein so glänzender Sieg eines der ersten Koryphäen des Rabbinismus, dessen These angeblich allgemeine Norm wurde, doch auch später in allen rabbinischen Kreisen bekannt gewesen sein müsste, und dennoch war dies nicht der Fall. In der Mechîltâ des R. Ismael, eines Vertreters einer relativ älteren halachischen Richtung und einer mehr natürlichen Sinnerklärung des mosaischen Textes[4]), wird der Grundsatz ausgesprochen, dass das Passaopfer am Sabbat geschlachtet werden dürfe. Darauf wird eine Discussion darüber eröffnet und R. Joschija, ein Schüler des R. Ismael, sucht dieses auf eine ganz

---

1) Im Talmud jer. ist hier מיד, sogleich, gesagt; in der Toseftâ l. c. giebt es hier zwei Lesarten. Die eine lautet: למחר מה עשו, «was thaten sie den folgenden Tag»: sie banden die Messer u. s. w., die andere dagegen: מה עשו ישראל באותו שעה, «was thaten die Israeliten in jener Stunde»: u. s. w. Die erstere Lesart scheint mir eine Correctur nach dem babyl. Talmud zu sein.

2) In seiner Abhandlung: «Ueber das letzte Paschamahl Jesus', ein neuer Versuch», in der holländischen Zeitschrift Orientalia (Amstelodami, 1840), I, p. 184 ff., vgl. weiter unten.

3) מאמר האישות על תכונת הרבנים והקראים, Berlin, 1861, p. 160 ff.

4) Vgl. Z. Frankel, Hodogetica in Mischnam, דרכי המשנה, Leipz. 1859, p. 106 ff.; A. Geiger, Jüd. Zeitschrift für Wissenschaft und Leben; Band IV, 1866, p. 96 ff. und D. Kauffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim; Berlin, 1887, p. 5 ff.

ähnliche Weise, wie früher Hillel, zu beweisen. Darauf bemerkt sein Mitschüler R. Jonathan: ממשמע הזה עדיין לא שמענו, d. h. «von dieser Deutung (oder Schlussfolgerung) haben wir noch nichts gehört», worauf R. Joschija den schon von Hillel vorgebrachten Beweis, גזירה שוה, von במועדו vorführt[1]). Mit Recht drückt der gelehrte Commentator der Mechiltâ, J. H. Weiss seine Verwunderung darüber aus, dass die beiden Schüler des R. Ismael (gegen 150 n. Chr.) selbst erdachte Beweise beibringen zu Gunsten einer längst von einem Andern mit denselben Beweisen entschiedenen Thesis. Wir fragen auch, wie es denn zu erklären sei, dass jene beiden, sonst in den alten Traditionen so bewanderten Schüler des R. Ismael, von einer mit so vielem Eclat, von einer solchen Celebrität, wie Hillel, entschiedenen Frage und einem seit etwa 180 Jahren zur Norm gewordenen Grundsatz, so handeln, als ob noch Niemand vor ihnen die Sache schon entschieden und bewiesen hätte, ohne dabei weder Hillel's zu gedenken, noch seiner damaligen, mit so glänzendem Erfolg gekrönten Beweisführung auch nur mit einem Worte? Die Erklärung davon ist einfach die, dass die ganze Erzählung von dem glänzenden Siege Hillel's einer späteren Zeit angehört und Dichtung und Wahrheit zugleich enthält.

Ganz erfunden kann, wie gesagt, die obige Erzählung nicht sein, aber noch weniger ganz wahr. Ich stelle mir die Sache wie folgt vor. Hillel war sicher, abgesehen von seinen grossen Privattugenden, ein Mann von sehr hervorragender geistiger Bedeutung und mit grossem Scharfsinn begabt. Später fand er auch Anerkennung und nahm wohl im Synhedrion eine hervorragende Stellung ein. Aber damals, d. h. gegen 25 vor Chr. war er ein ganz armer unbekannter Mann, der sich mühsam von seiner Händearbeit ernährt hatte[2]). Noch schlimmer als seine Armuth wirkte nachtheilig für ihn seine Herkunft: er war ein Babylonier. Die Palästinenser überhaupt und namentlich die fein polirten Jerusalemiter

---

1) Die betreffende Stelle findet sich Mechiltâ, Paraschah V, zu 2 Mos. XII, 6 und wird fast wörtlich wiederholt Sifrê § 65 zu 4 Mos. IX, 2 und § 142, zu 4 Mos. XXVIII, 2, und Jalkut-Schimôni, § 195 f. Wegen der Wichtigkeit dieser Stelle theile ich sie im Originale mit und verweise dabei auf eine nicht unwichtige Variante. Sie lautet in der Mechiltâ: „ושחטו אותו„ בין בחול בין בשבת · ומה אני מקיים „מחלליה מות יומת״ (שמות ל״א, י״ד)? בשאר מלאכות חוץ משחיטת הפסח · או אף בשחיטת הפסח? הא מה אני מקיים ״ושחטו אותו„? בשאר כל הימים חוץ מן השבת · או אף בשבת? תלמוד לומר ״ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו„ (במד׳, ט׳, ב׳), ואפילו בשבת. דברי רבי יאשיה · אמר לו ר׳ יונתן: ממשמע הזה עדיין לא שמענו.(ᵃ נם לו רבי יאשיה הרי הוא אומר: „צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי ··· להקריב לי במועדו „(במד׳, כ״ח, ב׳), אם ללמד על התמיד שתדחה את השבת, והלא כבר נאמר: „וביום השבת שני כבשים בני שנה„ (במד׳, כ״ח, ט׳), ומה תלמוד לומר: „במועדו„? אלא להקיש ולדון גזירה שוה: נאמר כאן „במועדו„ ונאמר להלן „במועדו„, מה כאן דוחה שבת, אף להלן דוחה שבת.

ᵃ) In den ältesten Ausgaben der Mechiltâ (Const. 1515 und Venet. 1545) lautet diese Stelle bloss: ועדיין לא שמענו, was heissen kann: «Wir sind noch nicht überzeugt», d. h. von der Richtigkeit dessen, was du beweisen willst. Die von uns in den Text aufgenommene Lesart findet sich in den mir zugänglichen alten Ausgaben des Jalkut (Const. 1526, Livorno, 1652 und Frankf. a. M. 1687), so wie auch in Sifrê § 65; ib. § 142 steht כמשמע statt ממשמע. Die anderen Varianten sind hier ohne Belang.

2) Talmud b. Tr. יומא, fol. 35, b.; vgl. Tr. סוטה, fol. 21, a.

sahen mit Geringschätzung auf die Babylonier herab. Man hielt sie für roh, hochmüthig und unwissend und man hasste sie so, dass Ungezogenheiten und Rohheiten, welche Andere in Jerusalem begangen hatten, aus Hass gegen sie, ihnen in den Schuh geschoben wurden[1]). בבלאי טפשאי, «die dummen Babylonier», war eine noch im 4. Jahrhundert nach Chr., also zu einer Zeit, wo die babylonischen Hochschulen denen in Palästina mindestens gleich standen, bei den Palästinensern geläufige Redensart[2]). Hillel selbst wurde von Händlern, die ihn wohl wegen seines Dialectes als Babylonier erkannt hatten, בבלאה טפשאה, «dummer Babylonier» geschimpft[3]). Hillel war, wie behauptet wird, der Erfinder der sieben neuen Regeln, מדות, wie man Schlussfolgerungen aus den Worten der Schrift zu machen habe[4]), und es ging ihm so wie es oft den Erfindern auf einem rein abstracten Gebiete zu gehen pflegt: sie finden kein Gehör oder werden gar verhöhnt. Man stelle sich nun die Scene vor, wie sie damals im Tempel sich mit Hillel abgespielt haben mag. Es war offenbar ein oder zwei Tage vor dem 14., wo man wohl Vorkehrungen traf, das Passaopfer, wegen des Sabbats, nicht zur vorgeschriebenen Zeit zu opfern. Natürlich waren es die Priester, welche, auf Anordnung des Hohepriesters und der anderen priesterlichen hohen Würdenträger, jene Vorkehrungen trafen. Hohepriester war damals — gegen 25 v. Ch. — Simon der Sohn des Boethos, oder dieser selbst, jedenfalls der Schwiegervater des Herodes[5]), mit dem nicht zu spassen war. Boethos, von dem der Name der Boethusäer, ביתוסים, herrührt, war natürlich ein enragirter Sadducäer[6]). Seine Anhänger und seine Umgebung aus der Reihe der Priesterschaft waren selbstverständlich gleichfalls Sadducäer. Wie mit dem Passaopfer zu verfahren wäre, wenn der 14. auf einen Sabbat fiele, hat die hohe und niedere Clerisei in Jerusalem sicher eben so gut gewusst, wie die Prälaten der Petrikirche in Rom es wissen, was sie zu thun haben, wenn z. B. ein Jubiläum des Pabstes, oder sonst ein Säcularfest gefeiert werden soll, was doch auch nicht alle Tage vorkommt. Da tritt aber plötzlich ein unbekannter, ärmlich gekleideter Babylonier auf, — d. h. nach den Begriffen der Jerusalemiter, ein roher, ungeschliffener, unwissender und hochnasiger Mensch — und

---

1) Talm. jer. Tr. פסחים, V, 3 heisst es von den Babyloniern, sie seien גסי רוח ומעוטי תורה, «hochmüthig und ungelehrt». Vgl. Mischnah, Tr. יומא, VI, 4 und Talmud ib. fol. 66, b.; Mischnah, Tr. מנחות, XI, 7 und Talmud ib. fol. 100, a. und Midrasch rab. zu Cant. 8, 9.

2) Tal. b. Tr. פסחים, fol. 35, b. und auch sonst an vielen Stellen des Talmuds. Es heisst auch: משום דיתיבי בארעא דחשוכא אמריתן שמעתתא דחשוכא. «Weil Ihr (Babylonier) in einem finsteren Lande wohnet, traget ihr auch dunkele Lehren vor».

3) אבות דרבי נתן, § 12.

4) Tosefta, Synhedrion, VII am Schlusse und אבות דרבי נתן, § 37. Diese sieben Regeln soll er, wohl zum erstenmal, den Bene-Bathyra vorgetragen haben; vgl. Graetz, Monatsschrift, l. c. p. 156 ff. und dessen Gesch. der Juden, III, 4. Aufl. p. 210 und 712; s. dagegen Jos. Derenbourg, Essai sur l'hist. et la Géogr. de la Palestine; Paris, 1877, p. 379, note 1.

5) S. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, II, p. 168.

6) Sadducäer und Boethusäer, צדוקים und ביתוסים, werden in der rabbinischen Literatur immer neben einander als Gesinnungsgenossen angeführt. Die letzteren, so benannt nach Boethus, dem Stammvater vieler Hohenpriester, von etwa 25 vor bis 65 nach Chr., waren die eifrigsten Vertreter der sadducäischen Richtung und die heftigsten Gegner der Pharisäer. In der ältern rabbinischen Literatur ist öfters von ihren Chikanen gegen die letzteren die Rede; s. Tosefta, Tr. יומא, I, 7, ib. Talm. j. I, 5, fol. 39, a u. Talm. b. fol. 19, b.; Tos. Tr. ראש השנה, I, 15 (14) u. ib. Talm. j. II, 1, fol. 57, d. u. Talm. b. fol. 22, b.

frägt: warum man denn Vorbereitungen zur Darbringung des Passaopfers mache, da weder heute, noch morgen der 14. sei? Dieser, antwortete man ihm, fällt ja dieses Jahr auf einen Sabbat, an dem kein Privatopfer, קרבן יחיד, dargebracht werden dürfe. Darauf fing jener Babylonier in seinem babylonischen Kauderwelsch [1]), oder jedenfalls in einem schlecht-accentuirten palästinensischen Dialect, an, seine theils abgeschmackten [2]), theils verzwickten und verzwackten Argumente vorzubringen, — nagelneue Argumente, wie man sie niemals vorher gehört hatte — zu Gunsten einer neuen Thesis von tief eingreifender Bedeutung; denn es handelte sich dabei, nach der Meinung der sadducäischen Priesterschaft, um eine vielfache Entweihung des hochheiligen Sabbats und um ein neues wichtiges Princip: ob nämlich das Passaopfer als ein Privat- oder als ein öffentliches Opfer, קרבן צבור, anzusehen wäre. Hillel erschöpfte sich in der Darlegung seiner Argumente, fand aber kein Gehör und wurde verhöhnt. Ob er zu allerletzt sich wirklich auf Autoritäten berief, von denen er seine Thesis empfangen haben soll, will ich dahingestellt sein lassen; wahrscheinlich ist dies nicht der Fall gewesen; denn dies hätte er gleich am Anfang thun sollen, um sich Gehör zu verschaffen und nicht erst den ganzen Tag mit Darlegung seiner krausen, Niemandem verständlichen Argumente sich vergebens abzumühen. Eins ist aber sicher, dass die stolzen, mächtigen, tyrannischen und sadducäisch gesinnten hohenpriesterlichen Würdenträger [3]) — denn nur diese hatten hier eine entscheidende Stimme — von dem Gerede des Babyloniers ebenso wenig Notiz genommen haben, wie die Kardinäle in Rom eine Einrede eines Barfüsslers aus Calabrien beachten würden. Die Priester in Jerusalem waren sicher nicht anders als die Priester aller Jahrhunderte und aller Zonen: sie gestatten nicht einem hergelaufenen Laien in ihre Cultusangelegenheiten hinein zu reden. Ein Priester zumal,

---

1) Mischnah, Abot, I, 13, und II, 6 sind Aussprüche Hillel's in aramäischer Sprache mitgetheilt.

2) Denn sein erstes Argument von dem קרבן תמיד, welches an jedem Sabbat dargebracht wurde, war doch natürlich Jedem bekannt, und dass öffentliche Opfer, קרבן צבור, am Sabbat geopfert werden dürfen, wusste auch ein Jeder. Hier handelte es sich aber eben um die Frage, zu welcher Classe von Opfern das Passaopfer gehöre.

3) Ueber die Gewaltthätigkeit, Ruchlosigkeit und Tyrannei der Hohenpriester, von etwa 25 vor bis gegen 65 nach Chr., findet man in der rabbinischen Literatur zahlreiche Notizen, die auch für die neutestamentliche Geschichte von hohem Interesse sind. Man sieht daraus, was es für Leute waren, welche Christus an's Kreuz schlagen liessen. Die Hanna's und Kaiapha's werden in der rabbinischen Literatur eben so verflucht wie in der christlichen Welt. Die Häute der zahlreichen Opferthiere rissen sie an sich, die Maulbeerfeigenbäume von Jerichon nahmen sie mit Gewalt den Besitzern weg. Durch ihre, mit Lanzen und Stöcken bewaffneten Sclaven holten sie den Zehnten aus den Scheunen. Die besten Aemter nahmen sie für sich und ihre Familien in Beschlag und das über dieses Alles murrende Volk wurde mit Stockschlägen tractirt. In der Nähe des Tempels hatte die Familie Hanna's ihre Buden, wo sie ihr geraubtes Getreide, ohne die obligatorischen Zehnten abzuliefern, verkauften und wo sie oft den Preis der zu den Opfern nöthigen Tauben bis zur Höhe von einem Golddinar trieben. Während des Aufstandes wurden diese priesterlichen Schacherbuden zerstört und deren Besitzer ausgerottet. Bei ihren reichen Einnahmen, die zum Theil von ihnen durch Völlerei verprasst wurden, waren sie im Stande einen colossalen Luxus zu treiben. Und als das ehrliche und patriotische Volk in dem Todeskampfe gegen die Römer verblutete, waren sie die ersten Verräther und Ueberläufer. Viele dieser Notizen (aber nicht alle) hat Geiger, Urschrift etc. p. 110 f. gesammelt; vgl. Derenbourg, Essai etc. p. 181 ff. und Graetz, Gesch. III, p. 734 f. 4. Aufl.

der ein Paar schöne Augen als Fürsprecherinnen bei einem Manne wie Herodes hatte[1]), kümmert sich wenig um die Argumente eines armen Gelehrten, besonders wenn derselben zu einer auch sonst verachteten und gehassten Menschenclasse gehörte. Man denke dabei noch daran, dass die Juden, welche, wie kein Volk der Erde, in religiösen Dingen mit ausserordentlicher Zähigkeit und Starrheit an dem Hergebrachten festhalten; und dieses Volk soll in Folge eines unverständlichen Geredes und einer Berufung auf Autoritäten von Seiten eines unbekannten, verachteten und gehassten Babyloniers sich ohne Weiteres entschlossen haben, eine Handlung zu vollziehen, die bis dahin für eine vielfache Entweihung des Sabbats allgemein gehalten wurde! Ich halte dies für undenkbar und glaube mit der grössten Sicherheit annehmen zu können, dass jene Thesis von Hillel: פסח דוחה את השבת, damals völlig unbeachtet blieb. Ob es während der letzten Jahre des Tempelbestandes, wo die Pharisäer durch die entschieden religiöse, revolutionäre Bewegung die Oberhand gewonnen und die sadducäischen Priester, wenn auch widerstrebend und nicht immer sich nach ihren Lehrmeinungen gerichtet haben[2]), eine Gelegenheit gab, jene Thesis Hillel's praktisch anzuwenden, weiss ich nicht. Seinen so hervorragenden nächsten Nachkommen, Rabhan Gamaliel, dem Aeltern und dessen Sohn Simon, welche höchst wahrscheinlich Vorsitzende in gewissen besondern Ausschüssen des Synhedrions[3]) — wenn auch sicher nicht der ganzen Körperschaft — waren, war gewiss jene Thesis ihres Ahnen bekannt, und auch später, zu einer Zeit, wo diese Frage gar keine praktische Bedeutung mehr hatte, mag der Eine und der Andere aus der Schule Hillel's dessen vor längerer Zeit vorgebrachte Argumentation zu Gunsten des Satzes: פסח דוחה את השבת, sich erinnert haben, und derselbe wurde in der Mischnah zur Norm erhoben. Zur Zeit Christi dagegen hatte jener Satz unzweifelhaft noch keine Geltung, sondern damals herrschte der Grundsatz: פסח אינו דוחה את השבת, d. h. «das Passaopfer verdrängt nicht den Sabbat», so dass man die Darbringung dieses Opfers, wenn der 14. auf einen Sabbat fiel, auf einen andern Tag verlegt hat.

Von den Samaritanern ist es bekannt, dass sie das Passalamm am Sabbat nicht opfern, wenn der 14. auf diesen fällt[4]).

Von den Sadducäern sagt der Karäer Jehudah Hadasi (gegen 1150) nach David ben Merwân el-Mokammez[5]), dass sie das Passalamm am Sabbat zu opfern für uner-

1) Die schöne Frau des Herodes, Mariamne II., war die Tochter eines Hohenpriesters aus dem Hause Boethos zur Zeit Hillels.

2) Vgl. Graetz, Gesch. der Jud. Bd. III, 4. Aufl. p. 697 und 747 f.

3) Es ist zwar nicht positiv bezeugt, dass es besondere Ausschüsse für bestimmte Gegenstände innerhalb des Synhedrions gab; aber es ist kaum zweifelhaft, dass dies der Fall war, da doch nicht jede Angelegenheit im Plenum verhandelt werden konnte. Für das Kalenderwesen scheint ein besonderer Ausschuss sicher eingesetzt gewesen zu sein, denn da ist immer von einem בית דין של שלשה die Rede, deren Vorsitzer Rabban Gamaliel I. sicher war; s. Toseftâ, Synhedrion, II, 1 und 6. und vgl. Mischnah, Tr. עדיות, VII, 7.

4) S. Correspondance des Samaritaines des Naplous par Sylv. de Sacy, in den Not. et extr. XII, p. 120; vgl. Petermann in Herzog's Real-Encycl. XIII, p. 378 der 1. Ausgabe.

5) Ein philosophisch gebildeter und gelehrter Arzt; er lebte in der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts und schrieb ein werthvolles Werk über jüdische Secten der

laubt hielten[1]). An einer anderen Stelle[2]) sagt Jehudah Hadasi, dass die alten Lehrer, die er בעלי משנה nennt, so wie auch die alten karäischen Gelehrten derselben Meinung waren, dass die jüngeren Karäer dagegen die entgegengesetzte Ansicht vertraten. Dieselbe wird in der That mehr oder minder bestimmt auch von den jüngeren Karäern: Ahron dem älteren[3]), Ahron von Nicomedien[4]), Elia Beschjatschi[5]) und einigen Anderen vertreten.

Der französische Academiker Jos. Derenbourg führte in seiner oben (p. 26 Anmk. 2) citirten Abhandlung die von uns mitgetheilte Nachricht über Hillel's Entscheidung, dass פסח דוחה את השבת, nach dem babylonischen Talmud an und spricht gleichfalls die Meinung aus, dass dieser Grundsatz eine Neuerung von Hillel war, die erst in einer späteren Zeit zur Geltung gelangt sei[6]). Er sucht mit Hilfe dieser Thatsache die uns beschäftigende Frage zu lösen. Er bleibt aber auf halbem Wege stehen, in Folge dessen es ihm nicht gelingt, den Widerspruch zwischen den Synoptikern und dem Berichte in dem Evangelium Johannis zu beseitigen. Er nimmt nämlich an, dass im Todesjahre Jesu der 14. auf einen Sabbat fiel, und da man in früherer Zeit es nicht für erlaubt hielt an diesem Tage das Passalamm zu schlachten, verlegte man diese Handlung nicht auf den vorangehenden Freitag, den 13., sondern auf Donnerstag, den 12. Als Grund dieser Verlegung von Freitag auf Donnerstag giebt er an, weil man am erstern Tage, wegen des herannahenden Sabbats, nicht Zeit genug hatte, das Passalamm zu opfern und zu braten; denn letztere Arbeit kann wohl an einem Feiertage, aber nicht am Sabbat, verrichtet werden[7]). Er meint: es sei sehr wahrscheinlich, dass bei einer solchen Verlegung des Opfers, doch die Zeit für seine Verzehrung nicht abgeändert wurde. Darin kann ich ihm vollkommen beistimmen. Wenn er aber darauf (p. 187) bemerkt, dass das am 12., d. h. am Donnerstag, geschlachtete Opfer, am ersten Festtage, d. i. am Abend zwischen Sabbat und Sonntag, mit Maz-

---

früheren und späteren Zeit, von dem sich aber nur Fragmente erhalten haben, die sich bei Jehudah Hadasi, Eschkol hak-Kôfer, § 97 f. fol. 41, c. und d. (ed. Eupatoria, 1836) finden. Ziemlich ausführliche Fragmente aus einem philosophischen Werke von ihm theilt R. Jehudah bar Barzilai aus Barcelona (erste Hälfte des XII. Jahrh.) in seinem Commentare zum ספר יצירה, p. 65, 77 ff. und 151, mit. Vgl. über ihn Graetz, Gesch. der Juden, V, 2. Ausg., p. 307 und ib. Anmerkung 1.

1) אשכול הכופר, § 98 fol. 41, d.

2) Ibid. § 202, fol. 80 c und d. אמנם זמן שחיטת הפסח בעלי משנה יחמירו שחיטתו בשבת ואומרים השבת דוחה את הפסח ··· בעלי מקרא ·· אמרו לדחות אותו מן השבת כאשר ידחו קרבנות היחידים מיום השבת. Unter בעלי משנה versteht er nicht die Vertreter unserer Mischnah; denn diese vertreten, wie oben gesagt wurde, die entgegengesetzte Ansicht. Aber bei den älteren Karäern, welche mit den ihnen vorangegangenen Sadducäern in einem gewissen Zusammenhange stehen und, wie diese, theilweise Vertreter einer vorrabbinischen Auffassung der mosaischen Gesetze sind, haben sich offenbar Halachôt aus älterer Zeit erhalten, die mit denen der später, seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert gangbar gewordenen Halachôt der Tanaïm nicht in Uebereinstimmung stehen. Mit der älteren Auffassung der Karäer stimmt auch der Pentateuch-Commentator Jefet ben Ali im X. Jahrhundert überein; s. Derenbourg, l. c. p. 186, Anmerk. a. und Literaturblatt des Orients, 1841, N. 14.

3) In seinem Commentar zum Pentateuch, מבחר, zu 2 Mos., fol. 16, b. (Eupat. 1835.)

4) In seinem Ritualwerke גן עדן, ענין פסח, VI, fol. 41, b und folg. ed. Eupat. 1864; und in seinem Pentateuchcommentar, כתר תורה, zu 2 Mos.; Eupat. 1866, fol. 30 a und b.

5) In seinem Ritualwerke אדרת אליהו, Tract. פסח, VIII, fol. 86, a.

6) S. Derenbourg, Orientalia, I, p. 184 ff. und vgl. dessen Essai, p. 178 f.

7) Vgl. oben p. 6 Anmerk. 2.

zôt und bitteren Kräutern gegessen wurde, so kann ich dem nicht beistimmen; denn das Passalamm gehörte zwar, wie Derenbourg selbst richtig bemerkte, zu den קדשים קלים, aber diese durften nicht länger als zwei Tage und eine Nacht unverzehrt bleiben; das am Donnerstag, den 12., geschlachtete Passalamm konnte daher nicht einmal am Tage des 14. und noch weniger am Abend desselben verzehrt werden[1]). Wir werden noch weiter unten nachweisen, dass das Passaopfer auch ohne Mazzôt und bittere Kräuter genossen werden darf.

Er nimmt ferner an (p. 189), dass das δεῖπνον im Evangelium Johannis (XIII, 2), welches Christus, nach seiner Meinung, am 12., d. h. Donnerstag Abends eingenommen hat, ein gewöhnliches Mahl gewesen wäre, welches von den Evangelisten — aus Missverständniss — für das Passamahl genommen wurde; denn nach seiner Meinung hat dasselbe erst zwei Tage später stattgefunden. Τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων der Synoptiker findet er schwierig und lässt es unerklärt.

Man sieht also, dass durch seine Hypothese weder die Schwierigkeiten gelöst, noch die Widersprüche der Synoptiker mit ihren eigenen anderweitigen Angaben, noch die mit dem Berichte im Evang. Johannis beseitigt sind. Wir glauben daher einen andern Weg einschlagen zu müssen, wobei wir zwei Lösungen für möglich halten. Die eine ist die zu modificirende Ansicht Derenbourg's; die andre ist die von mir in meiner (im J. 1875 russisch veröffentlichten) Abhandlung vorgeschlagene, die ich auch jetzt noch für die richtige halte. Die erste Lösung ist folgende:

Wir nehmen mit Derenbourg an, dass der 14. damals auf einen Sabbat fiel und dass die Opferung des Passalammes aus den von Derenbourg angegebenen Gründen auf den 12., d. h. auf Donnerstag, verlegt wurde; aber wir behaupten zugleich, dass Christus an diesem Abend, entsprechend den, wie wir annehmen, vollkommen übereinstimmenden Berichten der Synoptiker und des Evang. Johannis, wirklich das Passamahl genossen hat. Warum aber, wird man fragen, hat Christus das Passalamm schon am Donnerstag verzehrt, während Kaiapha und dessen Begleiter, welche Christus am folgenden Tage, d. h. am Freitag, in das Prätorium brachten, dasselbe nicht betreten wollten «um sich nicht zu verunreinigen, sondern um das Passah geniessen zu dürfen», ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα, das Passamahl noch nicht genossen hatten und im Begriff waren es noch zu thun? Dies lässt sich aber, wie wir glauben, sehr leicht erklären. 2 Mos. XII. 6 heisst es: den 14. solle man das Passalamm schlachten, dann Vers 8 ואכלו את הבשר בלילה הזה, «man esse das Fleisch (des Opfers) in dieser Nacht», d. h. in der von 14. zum 15.; dann wieder V. 10: ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו, «Und ihr sollet nichts davon übrig lassen bis an den Morgen, und was davon übrig geblieben ist bis an den Morgen, sollet ihr im Feuer verbrennen». Auch

---

1) קדשים קלים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, s. Mischnah, Tr. זבחים, V, 7; vgl. Talm. bab. ib. fol. 56, b. und Tr. פסחים, fol. 8, a und weiter unten.

4 Mos. IX, 11 heisst es, dass das Passaopfer von denjenigen, die verhindert waren, dasselbe am 14. des 1. Monats darzubringen, am 14. des 2. Monats dargebracht werden sollte, wobei V. 12 hinzugefügt wird: לא ישאירו ממנו עד בקר, «man solle nichts davon übrig lassen bis zum Morgen». Endlich heisst es auch 5 Mos. XVI, 4 vom Passaopfer: ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר, «Und nicht übernachte von dem Fleische (des Opfers), das du schlachtest am Abend, am ersten Tage, bis an den Morgen».

Es ist also hier überall deutlich gesagt, dass das Fleisch von dem am 14. geschlachteten Passalamme in der auf den 14. folgenden Nacht verzehrt werden müsse. Das Uebriggebliebene von dem Fleische muss somit am Morgen des 15. verbrannt werden. Nun entsteht aber die Frage, wie verfuhr man in Bezug auf das Verzehren des Passaopfers, wenn dasselbe, wegen des Sabbats, nicht am 14., sondern am 13. oder 12. geschlachtet wurde? Eine Nachricht darüber hat sich in der rabbinischen Literatur nicht erhalten und sich auch nicht erhalten können, da in der späteren Zeit von einer Verlegung des Passaopfers gar nicht die Rede sein konnte. Wer aber mit der Art und Weise vertraut ist, wie die Lehrer des israelitischen Volkes in früheren, wie auch in späteren Zeiten in zweifelhaften Fällen die Worte der Schrift auf verschiedene Weise ausgelegt und gedeutet haben, wie mit denselben Worten der Schrift oft die entgegengesetzten Ansichten gestützt und vertheidigt wurden, der kann sich auch leicht vorstellen, wie eine Differenz in Bezug auf die Zeit, wann das Passalamm in dem gegebenen Falle verzehrt werden soll, entstehen konnte.

Die oben angeführten Stellen aus dem Pentateuch können nämlich in dem Falle, wenn man das Passalamm nicht, wie vorgeschrieben, am 14., sondern am 13. oder 12. gegen Abend geschlachtet hat, auf zweifach verschiedene Weise gedeutet werden. Die Einen konnten der Meinung sein, dass das am 13. oder 12. geschlachtete Passalamm in der unmittelbar darauf folgenden Nacht auch verzehrt werden müsse, da man von seinem Fleisch nichts bis zum nächsten Morgen übrig lassen dürfe; die Anderen dagegen mögen der Ansicht gewesen sein, dass man wohl das Schlachten des Passalammes wegen des Sabbats verlegen dürfe, das Verzehren des Opfers dagegen müsse, wo möglich, am 14. Abends stattfinden; und wenn es heisst, dass von seinem Fleische nichts bis zum Morgen übrig gelassen werden dürfe, so sei damit nur der Morgen des 15. gemeint, da die normale Zeit für das Schlachten des Passalammes der 14. sei und jenes Verbot sich somit auf den nächsten Morgen eben dieses Tages beziehe.

Die Vertreter dieser beiden Meinungen können den zuletzt angeführten Vers aus 5 Mos. XVI, 4 zu ihren Gunsten angeführt haben. Die Vertreter der ersten Meinung können behauptet haben, es sei hier gesagt, dass von dem am Abend geopferten Fleische bis zum nächsten Morgen nichts übrig bleiben dürfe, folglich müsse das am 12. oder 13. Abends geschlachtete Passalamm schon in der Nacht vom 12.—13. oder vom 13.—14. verzehrt werden. Die Vertreter der letzteren Meinung konnten sagen, dass hier doch noch bestimmter als sonst der Morgen des 15. gemeint sein müsse, da hier auf בערב das näher bestimmende ביום הראשון folgt. In der talmudischen Literatur giebt es Hunderte von Differenzen, welche auf ganz

ähnlichen, entgegengesetzten Deutungen der Schrift beruhen. Nach dem Gesagten ist es leicht erklärlich, warum Christus, sein Gastgeber, die Apostel und vielleicht auch noch viele Andere mit ihm, das Opferlamm am 12. oder 13. Abends verzehrt haben, während viele Andere, welche der letzteren Meinung folgten, dieses erst am folgenden Tage gethan haben In Bezug auf die Zeit, wann das Passalamm im Tempel geschlachtet und geopfert werden sollte[1]), konnte nicht ein Jeder seiner eigenen Meinung folgen; denn im Tempel waren die Priester und das Synhedrion die Herren und da konnten die Opfer nur ihrer Bestimmung gemäss dargebracht werden. Christus hätte auch daher sein Passalamm durchaus nicht zu einer anderen Zeit darbringen können, als alle Anderen. Dagegen war das Verzehren des Passalammes eine Privatsache, die Jeder in seiner eigenen Behausung abmachte und dabei auch nach seiner Privatansicht handeln konnte.

Die oben mitgetheilte Erklärung, warum Christus das Passamahl einen Tag vorher als andere Juden verzehrt hat, habe ich schon 1875 in meiner russisch gedruckten Abhandlung gegeben. Jetzt kann ich noch eine andere Erklärung dem geneigten Leser zur Prüfung vorlegen.

Nach den mosaischen Vorschriften durften bekanntlich gewisse Opfer nur am Tage des Schlachtens und während der darauf folgenden Nacht gegessen werden. Andere, weniger heilige Opfer, קדשים קלים, z. B. Gelübde-, freiwillige- und Friedensopfer, נדר, נדבה und שלמים, konnten am Tage des Schlachtens und auch am folgenden Tage verzehrt werden. So heisst es 3 Mos. 7, 16: «Wenn ein Gelübde oder eine freiwillige Gabe sein Darbringungsopfer ist, so soll es gegessen werden am Tage, wo er sein Opfer darbringt, und am anderen Tage darf das, was davon übrig bleibt, gegessen werden». Gleich darauf heisst es weiter (VII. 17 f.): «Und was übrig bleibt vom Fleische des Opfers soll am dritten Tage verbrannt werden. Und wenn gegessen wird von dem Fleische seines Friedensopfermahls am dritten Tage, so wird es (das Opfer) nicht gnädig (von Gott) aufgenommen; der es dargebracht, dem wird es nicht angerechnet». Dann heisst es auch (ib. 1°, 6 f.) von den Friedensopfern: «Am Tage des Schlachtens soll es gegessen werden und am folgenden Tage, und was übrig bleibt bis zum dritten Tage, soll im Feuer verbrannt werden. Und wenn es gegessen wird am dritten Tage, so ist es ein Gräuel, es wird nicht gnädig aufgenommen». Der Sinn ist im Ganzen klar, nur ist hier ein Punkt zweifelhaft, nämlich der, ob die Nacht des zweiten zu dem vorangehenden, oder zum folgenden Tag zu rechnen sei. Der natürliche Sinn von 7, 18 und bes. 19, 7 ist, dass das Opferfleisch in der Nacht zum dritten Tage gegessen werden dürfe. Die Halachah der Tannaïm stellte aber den Grundsatz auf: קדשים קלים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, «die Opfer der geringeren Heiligkeit werden gegessen zwei Tage und eine Nacht»; d. h., wie alle Commentatoren diesen Satz verstehen, die heute geschlachteten

---

[1]) Dass das Passalamm nur im Tempel geschlachtet und geopfert werden durfte, braucht kaum erst bewiesen zu werden, (s. 5 Mos. 16, 5 und 6); s. Mischnah, Tr. פסחים, V, 5—10 und Tr. מגילה I, 11; vgl. auch Talmud b. Tr. מגילה, fol. 9, b und Tr. זבחים, fol. 117, a.

Opfer dürfen am nächsten Tage nur bis zum Abend verzehrt werden, aber nicht mehr in der darauf folgenden Nacht Diese Ansicht schien schon den älteren Tannaïm nichts weniger als selbstverständlich, obgleich sonst, z. B. beim Sabbat und bei den Feiertagen, die Nacht immer zum folgenden Tag gerechnet wird. In der alten Sammlung Sifrâ findet sich zu 3 Mos. 7, 17 folgende anonyme Discussion — die wohl R. Jehudah ben Il'ai (gegen die Mitte des 2. nachchristl. Jhts.) angehört [1]) — in Bezug auf diese Frage: Es heisst «das, was übrig bleibt zum dritten Tage, soll im Feuer verbrannt werden»; ist damit gemeint, dass das Fleisch in der Nacht zum dritten Tage auch gegessen werden dürfe? Nach logischer Folgerung, heisst es dann weiter, dürfte man wohl dies thun; denn es giebt Opfer, die nur an einem Tage, andere die an zwei Tagen verzehrt werden dürfen; da aber bei den ersteren die Nacht zum vorangehenden Tage gerechnet wird — worin Alle übereinstimmen, — so sollte dies auch bei letzteren der Fall sein. Auf diese streng logische Schlussfolgerung wird für die entgegengesetzte Meinung, dass die Nacht im letztern Falle zum folgenden Tag zu rechnen sei und das Opferfleisch daher während derselben nicht verzehrt werden dürfe, folgender, bei den Haaren herbeigezogene Beweis angeführt: da 3 Mos. 19, 6 gesagt ist: «und das, was übrig bleibt bis zum dritten Tag» (עד יום) u. s. w., so sei damit gesagt, dass das Fleisch nur so lange gegessen werden dürfe, als es noch Tag sei, aber keinesweges während der Nacht zum dritten Tage [2]). Es springt in die Augen, wie unrichtig und wie gewaltsam diese Deutung ist. Man kann daher, wie ich glaube, voraussetzen, dass die dem natürlichen Sinn des Textes folgenden Sadducäer der entgegengesetzten Ansicht waren und in dem gegebenen Falle die Nacht zu dem vorangehenden Tage rechneten. Es ist auch beachtungswerth, dass der Grundsatz: בקדשים הלילה הולך אחר היום, «bei Opferheiligthümern wird die Nacht zum vorangehenden Tage gerechnet», (wobei, wenigstens nicht ausdrücklich, kein Unterschied zwischen קדשי קדשים und קדשים קלים gemacht wird), in der älteren talmudischen Literatur oft wiederholt wird [3]). Liegt nicht darin vielleicht eine Reminiscenz einer älteren Anschauung zu Grunde?

Nimmt man nun an, dass es eine Differenz zwischen Sadducäern und Pharisäern in

---

1) סתם ספרא רבי יהודה. «jede anonyme Stelle in Sifrâ rührt von R. Jehudah (ben Il'ai) her», heisst es in vielen Stellen des Talmuds. R. Jehudah war ein Schüler des gegen 135 n. Chr. hingerichteten R. Akibah; vgl. J. H. Weiss in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Sifrâ, p. IV, b.

2) Diese Stelle lautet in Sifrâ, Paraschah צו, 12, 13 wie folgt: „והנותר„ · · יכול יהיה נאכל לאור שלישי? ודין הוא: זבחים נאכלים ליום אחד, וזבחים נאכלים לשני ימים, מה זבחים הנאכלים ליום אחד לילו אחריו, אף זבחים הנאכלים לשני ימים לילו אחריו, תלמוד לומר „עד יום„, עד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי. Es scheint, dass hier עד im Sinne von עוד gebraucht wird; עוד יום würde somit den Sinn haben von בעוד יום, «so lange es noch Tag ist.» Diese Art der Deutung entspricht dem Grundsatze: יש אם למקרא, wonach ein Wort oft nach der Art gedeutet wird, wie die Consonantengruppe desselben gelesen werden könnte. Diese eben angeführte Stelle in Sifrâ findet sich auch mit unwesentlichen Varianten Talm. b. Tr. פסחים, fol. 3, a und Tr. זבחים, fol. 56, b.

3) S. Sifrâ, Paraschah אמור, VIII, 12; Talm. b. Tr. חולין, fol. 83, a; Tr. תמורה, fol. 14, a, dazu den Commentar des R. Gerschom zur Stelle in der Wilnaer Ausg, und vgl. Talm. b. Tr. ברכות, fol. 9, a. u. פסחים, fol. 120, b.

Bezug auf קדשים קלים, zu denen auch das Passaopfer gehörte, gab, wobei nach der Meinung der ersteren die Nacht zum vorangehenden, und nach der der letzteren dieselbe zum folgenden Tage zu rechnen sei, so erklärt es sich, warum Christus — und, wie ich vermuthe, mit ihm alle Anhänger der pharisäischen Richtung — das Passaopfer an demselben Tag verzehrt haben, an dem es geschlachtet wurde, weil es am Abend des nächsten Tages nicht mehr gegessen werden durfte. Kaiapha dagegen, der selbst Sadducäer war und auch seine Begleiter, welche höchst wahrscheinlich der sadducäischen Richtung folgten, konnten recht gut das Verzehren des Passalammes auf den nächsten Abend aufschieben, da sie in dem gegebenen Falle die Nacht zum vorangehenden Tage rechneten. — Wir halten somit die angeführte Lösung Derenbourg's, und zwar in der Art, wie wir sie modificirt und ergänzt haben, für möglich, aber glauben dennoch nicht, dass sie richtig sei.

Gegen diese Lösung lassen sich nämlich folgende, allerdings nicht entscheidende, Einwendungen machen. Wenn nämlich der 14. damals auf einen Sabbat fiel, so war folglich der folgende Sonntag, der Tag der Auferstehung Christi, ein hoher Festtag, der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brode, ראשון לחג המצות. Alle vier Evangelisten sprechen aber von diesem Tage nicht wie von einem grossen Festtage, sondern sie nennen ihn einfach μία τῶν σαββάτων[1]), das dem späthebräischen אחד בשבת entspricht. Es ist mir aber sehr unwahrscheinlich, dass Juden für den Sonntag eines hohen Festtages denselben Ausdruck gebraucht haben sollten, den sie für jeden profanen Sonntag gebrauchten. Irgend eine Andeutung auf den hohen Festtag müsste man bei den Evangelisten erwarten. Ja, im Evangelium Marc. (XVI, 1) wird sogar ausdrücklich gesagt, dass Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jacobus, und Salome, «nach Verlauf des Sabbats», διαγενομένου τοῦ σαββάτου, Specereien kauften; nach dem Verlaufe des Sabbats begann aber der Feiertag, an dem nichts gekauft werden durfte und konnte.

Im Evangelium Matth. (XXVI, 2) wird berichtet, Jesus hätte zu seinen Schülern gesagt: «ihr wisset, dass nach zwei Tagen Passah ist, da wird der Menschensohn zur Kreuzigung ausgeliefert werden». Die Apostel müssen also die klare Erinnerung gehabt haben, dass Christus am Passatage, somit am 14. und nicht am 13., gekreuzigt wurde, wie man nach der angeführten Lösung Derenbourg's annehmen müsste.

Wenn Freitag, der Tag der Kreuzigung Christi, auf den 14. fiele, hätte man sich, wie oben nachgewiesen wurde, leicht erklären können, warum Kaiapha und seine Begleiter das Passalamm nicht am vorangehenden Donnerstag Abend, sondern erst am Freitag vorschriftsmässig verzehren wollten. Nach der angeführten Hypothese dagegen, nach der jener Freitag der 13. war, kann man gar keinen vernünftigen Grund dafür finden, weshalb Kaiapha und seine Begleiter an diesem Tage und nicht schon den 12. Abends das Passalamm verzehren wollten, wobei sie sich der Möglichkeit beraubt hätten, etwaige Ueberreste des Passamahles

1) S. Matth. XXVIII, 1. Mark. XVI, 2. Luk. XXIV, 1 und Joh. XX, 1.

am nächsten Tage, der ein Sabbat war, verbrennen zu können. Die Worte Ev. Joh. XVIII, 28 ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα können sich aber unmöglich auf den Abend des 14., d. h. des folgenden Sabbats beziehen, da das am Donnerstag geschlachtete Passalamm, wie oben nachgewiesen wurde, am Abend des dritten Tages nach der Schlachtung nicht mehr gegessen werden durfte. — Alle diese Schwierigkeiten werden aber, wie ich glaube, durch meine, schon 1875 aufgestellte Hypothese beseitigt.

Ich nehme nämlich an, dass der Freitag, an dem Christus gekreuzigt wurde, der 14. war, dass man aber auch am Freitag das Schlachten und die Opferung des Passalammes, ganz wie am Sabbat, unterlassen hat, weshalb man dieses auf den vorangehenden Donnerstag verlegen musste. Christus, und wohl auch noch viele Andere mit ihm, haben dann, aus den oben angegebenen Gründen, an demselben Abend das Passalamm verzehrt, die Anderen haben dies, dem Buchstaben des Gesetzes gemäss, erst am Abend des folgenden Tages, d. h. des 14., gethan. Nun bleibt aber die Frage, warum das Passalamm nicht am Freitag geschlachtet und geopfert werden durfte und diese Handlung, gegen die deutliche Vorschrift, auf den vorangehenden Tag verlegt werden musste? Diese Frage hängt mit einer andern Frage eng zusammen, nämlich mit der: zu welcher Tageszeit das Passalamm geschlachtet und geopfert werden musste.

Nach der mosaischen Vorschrift (2 Mos. XII, 6, 3 Mos. XXIII, 5 und 4 Mos. IX, 3. 5 und 11) soll dies geschehen בין הערבים, wörtlich: «zwischen den beiden Abenden». Im 5 Buche Mosis (XVI, 6. vgl. ib. 5) lautet die Vorschrift: תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים, «du sollst schlachten das Passah am Abend, gleich[1]) nach Sonnenuntergang, zur Zeit deines Auszugs aus Aegypten». Mit der letzteren Bestimmung ist offenbar die Jahreszeit gegeben, wann das Passa geopfert werden musste, wie aus einer ähnlichen Stelle, 2 Mos. XXIII, 15, deutlich zu ersehen ist[2]). Auch im Buche Josua (V, 10) heisst es, die Israeliten hätten damals das Passalamm בערב geschlachtet. Da ich kein Hillel bin, mache ich auch keine גזרה שוה, und folgere aus den zuletzt angeführten Stellen nicht, dass בערב und בין הערבים identische Begriffe sind; aber immerhin zeigt doch die Stelle 5 Mos. 16, 5, besonders der Ausdruck כבוא השמש, dass man unter בין הערבים keineswegs etwa die Zeit von $12\frac{1}{2}$ Nachmittags an bis zum Beginn der Nacht, gegen 6 Uhr Abends, wie in der Mischnah angenommen wird, verstehen könne. Nun wollen wir untersuchen, welche Tageszeit unter dem letzteren Ausdruck zu verstehen ist und wie er von den Vertretern des Judenthums verschiedener Zeiten und Richtungen verstanden wurde.

---

1) Die Partikel כ vor dem Infinitif hat im Hebr. oft die Bedeutung: gleich, sogleich als, z. B. Gen. XXXIX, 13: כִּרְאוֹתָהּ, «so bald sie erblickt hat»; ib. 15 כְּשָׁמְעוֹ, «so bald er gehört hat». Dieselbe Bedeutung scheint diese Part. auch im Phönizischen zu haben: כשמע קלם יברכם lautet die stereotype Phrase der Votivinschriften.

2) Auch Abraham Ibn-Esra bemerkt zu den Worten מועד צאתך ממצרים Folgendes: שב אל פסח כי מועד חדש האביב יצאו ממצרים ואיננו דבק עם כבוא השמש. Die Rabbinen (und mit ihnen auch Dillmann in seinem Comm. zur Stelle) fassten freilich, wie wir sehen werden, diese Stelle anders auf.

Im Pentateuch kommt dieser Ausdruck noch vor bei der Vorschrift über das tägliche Abendopfer, תמיד של בין הערבים (2 Mos. 29, 39 und 41 und 4 Mos. 28, 4 und 8), dann noch 2 Mos. 16, 12, wo es heisst: «Zwischen den beiden Abenden werdet ihr Fleisch essen und des Morgens werdet ihr euch am Brote sättigen». Als Parallele zu dieser Stelle heisst es aber ib. V. 8: «Wenn Gott euch geben wird am Abend, בערב, Fleisch zum Essen und Brot am Morgen zum Sattwerden». Hier wird also ערב und בין הערבים als gleichbedeutend hingestellt. Desgleichen zeigt die Stelle 2 Mos. 30, 8, wo es heisst: Aharon solle, wenn er die Lichter anzündet «zwischen den beiden Abenden», das Räucherwerk räuchern, wohl auf eine späte Nachmittagszeit, wo es wenigstens schon zu dunkeln beginnt, wenn es nöthig wird Licht anzuzünden; und 2 Mos. 27, 21 heisst es wirklich, dass die Lampe מערב עד בקר, «vom Abend bis zum Morgen», brennen solle. In Bezug auf das tägliche Nachmittags-Opfer, welches nach den angeführten Stellen aus dem Pentateuch בין הערבים, «zwischen den beiden Abenden», geopfert werden soll, bemerkt Herzfeld[1]) mit Recht, dass dieses Opfer in den anderen, selbst ziemlich jungen biblischen Büchern, wie Ezra, Chron. und Daniel, immer als מנחת ערב, «Abendopfer», bezeichnet wird und thatsächlich erst Abends dargebracht wurde[2]). Man hat also selbst zur Abfassungszeit der Bücher der Chronik und des Buches Daniel unter בין הערבים den ערב verstanden und beide Ausdrücke für gleichbedeutend gehalten.

In der Septuaginta werden die Stellen 2 Mos. 12, 6 und 4 Mos. 9, 3 und 11[3]) mit πρὸς ἑσπέραν wiedergegeben, womit schwerlich die Nachmittagsstunden, $12\frac{1}{2}$—6, gemeint sein können; denn für diese Zeit müsste man wohl ἡ δείλη, oder ἡ ὀψία ὥρα gebrauchen.

Philo bezeichnet die Zeit für die Opferung des Passalammes ἀπὸ μεσημβρίας ἄρχι ἑσπέρας[4]), womit der Anfang der Abenddämmerung gemeint sein dürfte.

Der Syrer[5]) übersetzt בין הערבים an verschiedenen Stellen verschieden. So 2 Mos. 12, 6 und 16, 12 ܒܡܥܪ̈ܒܝ ܫܡܫܐ; 2 Mos. 29, 39 und 41 ܥܡ ܪܡܫܐ, ib. 30, 8 ܒܝܬ ܫܡܫܐ, dagegen 3 Mos. 23, 5 und 4 Mos. 9, 3. 5. 11 und 28, 4. 8 ܒܝܬ ܪ̈ܡܫܐ. Letzteres ist die wörtliche Uebersetzung von בין הערבים. Unter ܒܡܥܪ̈ܒܝ ܫܡܫܐ und ܥܡ ܪܡܫܐ kann aber nur die Zeit gleich nach Sonnenuntergang gemeint sein; denn die Worte Mark. 1, 32: Ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος übersetzt er: ܒܪܡܫܐ ܥܡ ܒܡܥܪ̈ܒܝ ܫܡܫܐ Auch Luk. 4, 40

1) Geschichte des Volkes Israel, III, 184, § 2.

2) Vgl. Psal. 141, 2; 2 Kön. 16, 15; Ezra 3, 8 und 9, 4. 5; 1 Chr. 16, 40; 2 Chr. 2, 3 und Daniel, 9, 21.

3) 3 Mos. 23, 5 wird wörtlich ἀνὰ μέσον τῶν ἑσπερινῶν wiedergegeben; 4 Mos. 9, 5 fehlt bei LXX. — 2 Mos. 29, 39 und 41 übersetzen die LXX τὸ δειλινόν, dagegen 2 Mos. 16, 12 und 4 Mos. 28, 4 und 8: πρὸς ἑσπέραν; 2 Mos. 30, 8 hat die LXX nur ὀψέ.

4) Vgl. Ritter, Philo und die Halacha, p. 111, Anmk. 3.

5) Man wird sich hoffentlich nicht wundern, dass ich die syrische Uebersetzung des Pentateuchs als ein jüdisches Product betrachte; denn der Uebersetzer hat sicher ein altes, jüdisches Targum vor sich gehabt, das ihm und dem Verfasser — wenn von einem solchen überhaupt die Rede sein kann — des Targum Onkelos gemeinschaftlich vorgelegen hat; vgl. Geiger, Urschrift, p. 167; Jos. Perles, Meletemata Peschitthoniana; J. M. Schönfelder, Onkelos und Peschittho und Prager, de veter. Test. vers. Syr.

übersetzt er die Worte Δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου durch ܒܡܥܪ̈ܒܝ ܫܡܫܐ. ܒܝܢ ܫܡ̈ܫܐ entspricht dem בית שמשיא der Targumim und dem rabbinischen בין השמשות, womit immer die Zeit der Abenddämmerung bezeichnet wird.

Im Targum Onkelos, das in den Augen der Juden ein fast kanonisches Ansehen hat und worin die Halachah, wenn auch nicht immer die jüngere, berücksichtigt wird, wird בין הערבים überall durch בין שמשיא übersetzt, ebenso in dem vielleicht älteren, Jonathan zugeschriebenen palästinensischen Targum, überall durch ביני שימשתא. Diese beiden Ausdrücke entsprechen dem in Mischnah und Talmud gebräuchlichen Ausdruck בין השמשות, worunter man die Zeit der Abenddämmerung versteht, wenn auch über die nähere Definition und die Dauer derselben abweichende Meinungen herrschen[1]).

Von den Samaritanern ist es positiv bekannt, dass sie unter בין הערבים die Zeit von Sonnenuntergang bis es ganz dunkel wird, also wie בין שמשיא der Targumim, die Abenddämmerung, verstehen und dass sie bis auf den heutigen Tag das Passalamm zu dieser Zeit schlachten und opfern[2]). Desgleichen fassen die Karäer in ihren Pentateuch-commentarien und in ihren Ritualwerken einstimmig בין הערבים in demselben Sinne auf wie die Samaritaner und polemisiren heftig gegen die abweichende Meinung der Rabbaniten[3]). Auch von den Falascha wird berichtet, dass sie noch jetzt ihr Passaopfer nach Sonnenuntergang schlachten[4]).

Bemerkenswerth ist es, dass der scharfsinnige und kühne rabbinische Commentator, Abraham Ibn Ezra, der sonst meistens die Ansichten und Auffassungen der Karäer bekämpft, in seinem Pentateuch-Commentar (zu 2 Mos. 12, 6) sich aus rein sprachlichen Gründen für die angeführte Meinung der Karäer erklärt und meint, dass die Zeit von Sonnenuntergang bis zum völligen Eintritt der Nacht eine Dauer von ohngefähr $1\frac{1}{3}$ Stunde umfasse[5]). Auch in seinem Buche יסוד מורא zählt er das Schlachten des Passalammes zu den Handlungen, welche in der Zeit zwischen Tag und Nacht vollzogen werden[6]).

---

1) S. Talm. jer. Tr. ברכות, I, 1, fol. 2, b und c. und Talm. b. Tr. שבת, fol. 34. b. Diese beiden Stellen sind von J. Levy in seinem Wörterbuche zu den Targumim, s. v. שמשא nicht genügend mitgetheilt.

2) S. Relandi Dissert. miscell. II, Diss. de Samarit. p. 54; Sylv. de Sacy, Corresp. des Sam. l. c. p. 72 und 176; vgl. das Scholion zur samaritanisch-arabischen Uebersetzung des Pentateuchs von Abu-Saïd zu Genes. 2, 8 und zu Lev. 23, 32, ed. Kuenen, p. ١٢ f. und p. ٣٣٩; ferner Wreschener, l. c. p. 25 ff. und Petermann in Herzog's Encykl. Bd. XIII, p. 378 der 1. Ausg.

3) S. אשכול הכופר, § 202, fol. 80, d; מבחר, zu 2 Mos. fol. 16, b; כתר תורה zu 2 Mos. fol. 29. f.; גן עדן, fol. 38 f. — in diesen beiden Schriften ist die Polemik gegen die abweichende Ansicht der Rabbaniten recht ausführlich und lesenswerth — und אדרת אליהו, f. 34 f. (Alle diese Schriften sind hier citirt nach den Ausgaben von Eupatoria).

4) S. A. Epstein, Eldad ha-Dani, p. 153.

5) Nachdem er erklärt hatte, dass עַרְבַּיִם ein Dual sei, bemerkt er am Schlusse: והנה יש לנו שני ערבי השמש האחד ביאתו תחת הארץ והערב השני ביאת אורו הנראה בעבים והנה יש ביניהם קרוב משעה ושליש שעה. Ich citire nach der Neapolitanischen Ausgabe von 1488. In der Constant. Ausgabe von 1522 lautet die angeführte Stelle ein wenig anders, aber der Sinn bleibt derselbe. Dieselbe Dauer für die Zeit der Abenddämmerung giebt er auch in seinem Commentare zu 1 Mos. 1, 18 an, vgl. seinen Commentar zu Eccles. 1, 3.

6) יש מצורת נעשורת בין היום ובין הלילה כשחיטת הפסח. So lautet das Citat im כתר תורה

Den Rabbinen aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. war diese Auffassung von בין הערבים = דמדומי חמה, Abenddämmerung, wohl bekannt und sie bekämpfen dieselben, indem sie behaupten, dass man darunter die Zeit, wo die Sonne anfängt sich nach dem Westen zu neigen, also den ganzen Nachmittag, von der ersten Stunde an bis zum Sonnenuntergang, zu verstehen habe. Aber obgleich die Rabbinen den Ausdruck בין הערבים so aufgefasst haben, wurde doch in der Praxis nicht ganz so gehandelt; denn das tägliche Abendopfer (vgl. oben p. 38) wurde nach den Angaben der Mischnah erst um $2^1/_2$ ($8^1/_2$) Nachmittags geschlachtet und und um $3^1/_2$ ($9^1/_2$) geopfert. Dies geschah aber nur aus dem Grunde, um Zeit für die Darbringung von Privatopfern zu gewinnen, welche nach dem täglichen Opfer nicht dargebracht werden durften. Am Vortage des Festes der ungesäuerten Brote aber, d. h. am 14., wurde, gleichfalls nach den Angaben der Mischnah, das tägliche Abendopfer schon um $1^1/_2$ geschlachtet und um $2^1/_2$ geopfert und zwar deshalb, damit genügend Zeit bliebe für Opferung des Passalammes, welches nicht vor dem täglichen Abendopfer geschlachtet werden durfte. Fiel aber ערב פסח, d. h. der 14., auf einen Freitag, so rückte man das Schlachten des Abendopfers auf $12^1/_2$, die Opferung desselben auf $1^1/_2$ hinauf, worauf gegen 2 Uhr das Schlachten des Passalammes begann. Dieses Hinaufrücken der Zeit am Freitag geschah deshalb, damit man noch Zeit hatte, das Passalamm vor Eintritt des Sabbats zu braten, was wohl am Feiertage, aber nicht am Sabbat geschehen durfte. So lautet die Bestimmung in der Mischnah in Bezug auf das tägliche Abendopfer und das Passalamm, die בין הערבים geopfert werden sollten. Der wesentliche Theil dieser Bestimmung, besonders die hinsichtlich des Passaopfers, hatte offenbar während der letzten Jahre des Bestandes des 2. Tempels ihre Geltung; denn auch nach Josephus (de bello Jud. VI, 9, 3) wurde das Passalamm in der Zeit etwa von 3—5 Nachmittags geopfert, und nach dem Buche der Jubiläen geschah dies im 3. Theil des Tages, d. h. vom 2 Uhr Nachmittags an. In Sifrâ, in den Mechiltâ des R. Ismael, in der des R. Simon ben Jochai, in Sifrê zûttâ und in den beiden Talmuden geben sich die Rabbinen sehr viel Mühe, durch Argumente, welche an den Haaren herbeigezogen sind, zu beweisen, dass mit בין הערבים die Zeit gemeint sei, wo die Sonne anfängt sich nach dem Westen zu neigen, d. h. den ganzen Nachmittag. Dabei leuchtet es überall durch, dass man eine frühere, dem buchstäblichen Wortsinn mehr entsprechende Meinung, nach der unter jenem Ausdruck die Abenddämmerung, בין השמשות, oder דמדומי חמה, zu verstehen sei, mit Entschiedenheit bekämpfen will[1]).

---

des Karäers Ahron von Nicomedien, fol. 29, b. In den mir zugänglichen drei Ausgaben des יסוד מורא steht כסוף שחיטת statt כשחיטת, eine Aenderung, die offenbar deshalb gemacht wurde, um Ibn Ezra's Worte mit der rabbinischen Auffassung von בין הערבים (s. unten), der er in seinem Commentar so entschieden widerspricht, in Einklang zu bringen.

1) Diese Frage wird mehr oder minder ausführlich und mit verschiedenen Variationen, (wobei immer die andere Meinung bekämpft wird), behandelt: Mechiltâ, Bô, P. 5; Sifrâ, Emôr 11, 1; Sifrê zûttâ, im Jalkût-Schimôni I, N. 720, fol. 231, a. ed. Const. 1526; Talm. jer. Pesachim, VI, 1, fol. 31, c und d. und Talm. b. ib. fol. 58, a und b.; vgl. Lewy, Ein Wort über die Mechiltâ des R. Simon, p. 32, Anmerk. ***. — Ueber die Bedeutung von דמדומי חמה, Morgen- und Abenddämmerung, vgl. Aruch, s. v. דמדום, ed. Kohut, III, Col. 80 ff.

Von den vielen Stellen, welche dieses Thema behandeln, wollen wir nur die Stelle aus der Mechiltâ des R. Ismael in etwas verkürzter Form und, wegen des leichteren Verständnisses, paraphrastisch mittheilen. Zu 2 Mos. 12, 6 wird bemerkt: בין הערבים, versteht man darunter: Abenddämmerung? Nein; denn es heisst (5 Mos. 16, 4 und 6) בערב, «am Abend». Ist vielleicht mit בערב die Zeit zu verstehen, wo es schon dunkel ist? Nein; denn es heisst (ib. 6) כבוא השמש, «beim Sonnenuntergang». Vielleicht bezieht sich diese Zeitbestimmung auf die Worte des folgenden Verses: ובשלת ואכלת, «du sollst kochen und essen»? Nein; denn diese Worte sind von den vorangehenden כבוא השמש durch den Satz מועד צאתך ממצרים getrennt; «du sollst kochen und essen» fällt somit in die Zeit der Dunkelheit. Rabbi (d. i. Jehudah han-Nasi, der Redacteur der Mischnah) sagte: es heisst (5 Mos. 16, 6): «Dort sollst du schlachten das Passah בערב, am Abend»; ist dieses buchstäblich zu verstehen (d. h. nach Eintritt des Abends)? Nein; denn ib. wird gesagt: «zur Zeit deines Auszuges aus Aegypten». Wann aber zogen sie aus Aegypten? Nach der 6. Stunde (d. h. gleich nach Mittag); denn 2 Mos. 12, 17 wird gesagt: בעצם היום הזה zogen die Israeliten aus Aegypten[1]). R. Nathan sagt: woraus schliessen wir, dass man unter בין הערבים die Zeit von Mittag an zu verstehen hat? Weil es in Jeremiah (6, 4) heisst: «Rüstet wider sie Krieg! Auf und lasset uns hinanziehen am Mittag, בצהרים; wehe uns, wenn der Tag sich neigt, wenn sich die Abendschatten strecken!»[2]). Rabbi Simeon der Sohn Jochai's sagt: die Reihenfolge der drei Zeitbestimmungen (5 Mos. 16, 6) steht im Gegensatze zu der der drei Opferhandlungen: בערב, «am Abend», bezieht sich auf das Verzehren des Opferlammes; das darauf folgende כבוא השמש, «beim Sonnenuntergang», auf das Braten desselben, die letzten Worte dagegen: «zur Zeit deines Auszuges aus Aegypten», auf die Zeit des Schlachtens[3]). Ben Betîrah sagt: es heisst: schlachte es «zwischen den beiden Abenden, damit ist ein Abend für das Schlachten und ein Abend für das Essen gemeint[4]).

---

1) Diese Deutung steht natürlich im grellen Widerspruch zu 5 Mos. 16, 1, wo es heisst: ‥ הוציאך ממצרים לילה. Dieser Widerspruch bleibt allerdings im Talm. b. Beracôt, f. 9, a nicht unbemerkt; aber R. Abbâ und noch andere alte Lehrer geben sich, freilich vergeblich, viele Mühe, denselben zu beseitigen.

2) R. Nathan bemerkt übrigens selbst, dass der von ihm angeführte Vers nicht als wirklicher Beweis, sondern nur als eine Hindeutung auf das, was er beweisen will, dienen könne.

3) Diese schwierige Stelle habe ich nach der Erklärung von Weiss wiedergegeben; vgl. die von D. Hoffmann mitgetheilten Fragmente der Mechiltâ zu Deuteronomium in der «Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Dr. J. Hildersheimer», Berlin, 1890, hebr. Theil, p. 16, § 6 und ib. deutscher Theil, p. 83 ff.

4) Diese Stelle lautet nach den Berichtigungen des Textes von Weiss und Friedmann wie folgt: „בין הערבים„ שומע אני עם דמדומי חמה? ת״ל „בערב„. אי בערב יכול משתחשך? ת״ל „כבוא השמש„ אי כבוא השמש ובשלת ואכלת? ת״ל „מועד צאתך„ הפסיק הענין ובשלת ואכלת משחשכה. ר׳ אומר: הרי הוא אומר „שם תזבח את הפסח בערב„ שומע אני כשמועו? ת״ל „מועד צאתך ממצרים„ אימתי יצאו אלו ממצרים? משש שעות ולמעלה; וכן הוא אומר: „ויהי בעצם היום הזה יצאו„ וגו׳. ר׳ נתן אומר: מנין לבין הערבים שהוא משש שעות ולמעלה? אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר: „קדשו עליה מלחמה קומו ונעלה בצהרים אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב„. ר׳ שמעון בן יוחאי אומר: בא הכתוב להשוות

In den anderen Stellen, in denen diese Frage besprochen wird, dreht sich Alles um dieselben oder um ähnliche, ebenso schwache Argumente wie hier. Nebenbei findet man auch eine ganz andere, fast entgegengesetzte Auffassung von 5 Mos. 12, 6. So sagt R. Eliezer (Ende des 1. und Anfang des 2. Jahrhunderts): בערב soll man das Passalamm schlachten, כבוא השמש, dasselbe verzehren und מועד צאתך ממצרים soll man die Ueberreste verbrennen. Sein Genosse R. Josua stimmt ihm bei und meint, dass die letztere Bestimmung sich auf die Zeit bezieht, wie lange das Passalamm verzehrt werden dürfe[1]). Allerdings kann man denken, dass diese beiden Tannaim unter ערב die ersten Nachmittagsstunden verstanden haben, aber jedenfalls ist nach ihnen mit den Worten: «zur Zeit deines Auszuges aus Aegypten», die Nacht vom 14. zum 15. und nicht, wie in der angeführten Mechiltâ, der ganze Nachmittag des 14., gemeint. Der dem Jonathan zugeschriebene Targum fasst diese Stelle ebenso wie R. Josua auf und gebraucht dabei den Ausdruck ומשא[2]), welcher schwerlich für die ganze Nachmittagszeit gebraucht werden kann.

Im vollen Widerspruch zu der theoretischen Auffassung der Rabbinen von dem Ausdrucke בין הערבים = Nachmittag, steht der lebendige Sprachgebrauch in der Halachah selbst. Zu 3 Mos. 13, 5, wo es heisst, dass der Priester den Aussatz besehen soll, bemerkt eine alte Halachah, die dem Anfange des 2. Jahrhunderts anzugehören scheint, dass dies nicht zu jeder beliebigen Tageszeit geschehen dürfe, nämlich weder wenn es zu hell, noch wenn es zu dunkel ist, daher unter Andern weder בצהרים, noch בין הערבים. Nach R. Meïr, heisst es weiter, dürfe man den Aussatz besehen in der Zeit der 3. 4. 5. 7. 8. und 9. Stunde (d. h. von 8—11 des Morgens und von 12—3 Nachmittags); nach R. Jehudah in der 4. 5. 6. 8. und 9. Stunde (d. h. von 10—12 Vor- und von 1—3 Nachmittags); nach R. Jose in der 4. 5. 9. u. 10. Stunde (d. h. 9—11 Vor-und 2—4 Nachmittags)[3]). Man sieht also, dass die Rabbinen selbst nach ihrem eignen Sprachgebrauche unter בין הערבים nicht die ganze Nachmittagszeit, משש שעות ולמעלה, wie sie sich in den angeführten Stellen ausdrücken, sondern die Zeit von 3 oder gar 4 Uhr Nachmittags an verstehen.[4])

ראשון לאחרון ואחרון לראשון : „מועד צאתך„ לשחיטתן, כבוא השמש„ לצלייתו, „בערב„ לאכילתו. בן בתירה אומר : „בין הערבים„ : תן ערב לשחיטתו, תן ערב לאכילתו. (Mechiltâ zu 2 Mos. בוא, Paraschah 5 Ende). Diese ganze Stelle findet sich auch fast wörtlich in Jalkût Sch. I, N. 197, ed. Const. zu 2 Mos. fol. 13, b.

1) Sifrê, zu 5 Mos. § 133 und Talm. b. Beracôt, fol. 9, a; vgl. Talm. jer. Pesachim, V, 1, fol. 31, d. und Jalkût Schimoni, N. 903, wo aber R. Akibah statt R. Josua genannt wird, und wo diese Stelle in der Ausgabe Const. 1526, fol. 353, b aus dem קונדרים אחרון רמז פ' angeführt wird. Letzteres findet sich nur in dieser Ausgabe.

2) Die Stelle lautet: ...תמן תיכסון ית פסחא וברמשא (ברמשא .1) במיעלית שמשא תיכלוניה עד פלגות ליליא זמן שריות פורקנכון ממצרים. Die Worte: «bis zu Mitternacht solle man das Passalamm verzehren» entsprechen den rabbinischen Bestimmungen; s. Mischnah, Tr. זבחים, V, 8 und an vielen Stellen im Talm.

3) Sifrâ, Tazri'â, Paraschah Nega'îm, II, 2, 3. Diese Stelle findet sich auch Mischnah, Nega'îm, 2, 2. Nur ist daselbst die Meinung des R. Jose weggelassen, weil dieser später seine Meinung zu Gunsten der des R. Jehudah aufgegeben hat. Diese drei hier erwähnten Lehrer waren Schüler des R. Akiba, der gegen 135 nach Chr. von den Römern, wegen seiner Betheiligung an dem Aufstande des Bar-Kokeba, hingerichtet wurde.

4) Auf diesen Widerspruch haben schon die Karäer

Aus dem bisher Gesagten geht, glauben wir, genügend hervor, dass man ursprünglich unter בין הערבים die Zeit der **Abenddämmerung**, דמדומי חמה, ביני שמשיא, oder בין השמשות, verstanden hat, dass die Ansicht der Rabbinen, als sei damit die **ganze Nachmittagszeit** gemeint, ganz in der Luft hängt und durch gewaltsame und schiefe Deutungen schlecht begründet ist, und dass sie selbst denselben Ausdruck bei anderen Gelegenheiten anders verstanden haben. Wir vermuthen, dass ihre Deutung nur eine natürliche Consequenz ihrer Behauptung war, dass die Opferung des Passalammes am Sabbat gestattet sei. Die Pharisäer wollten es zu einer bestimmten Zeit, vielleicht wirklich zur Zeit der **Bene-Bathyrah**, den Priestern gegenüber durchsetzen, dass das Passalamm nicht als קרבן יחיד, Privatopfer, angesehen, sondern den öffentlichen Opfern, den קרבן צבור, gleichgestellt werden sollte. Vielleicht ist dies ihnen auch während der Revolutionszeit gelungen, wo die Macht der Pharisäer, von denen Viele zu den eifrigsten Zeloten gehörten, die Oberhand erlangt hat. Nun entstand die Frage, wie zu verfahren sei, wenn der 14. auf einen **Freitag** fiel, wo man noch vor Eintritt des Sabbats das Passalamm auch **braten** musste, wozu wohl eine Zeit von wenigstens einer bis zwei Stunden nöthig war. Daher rückten sie consequenter Weise die Opferungszeit des Passalammes auf eine frühere Zeit hinauf und deuteten בין הערבים so, dass damit die ganze Nachmittagszeit gemeint sei.

Von der Dauer der Zeit, welche man ביני שמשיא, דמדומי חמה oder בין השמשות nannte, wie sie von den Rabbinen aufgefasst wurde, werden wir weiter unten sprechen und auch nachzuweisen suchen, dass diese Zeit für die Wochentage **genügend** war, um die Passalämmer zu **schlachten** und zu **opfern**. Durchaus ungenügend war aber diese Zeit, wenn der 14. auf einen **Freitag** fiel, wo das Passalamm noch vor Eintritt des Sabbats auch **gebraten** werden musste. Dazu kommt noch der Umstand in Betracht, dass man einige Zeit vor Eintritt der Nacht, ja, dass man sogar die **ganze Zeit der Abenddämmerung**, בין השמשות, schon zum Sabbat rechnete und man sich jeder an demselben verbotenen Arbeit enthielt [1]). Es blieb also in dem Falle, wenn der 14. auf einen **Freitag** fiel, nichts Anderes übrig **als das Schlachten des Opferlammes auf den vorangehenden Tag**, d. h. auf **Donnerstag, den 13., zu verlegen**. **Das Verzehren des Passalammes** dagegen war Privatsache, und während die Einen es am 13. verzehrten, haben die Anderen es erst am folgenden Tage gethan, wie dies oben (p. 32 ff.) ausführlich auseinandergesetzt worden ist. Durch diese Annahme werden die oben erhobenen Schwierigkeiten hinsichtlich der Hypothese De-

---

zu ihrer Polemik gegen die Auffassung der Rabbinen von בין הערבים hingewiesen; vgl. die oben p. 39 Anmerk. 3 angeführten Stellen.

1) S. Talm. b. Sabbat, fol. 34, b. Da die **Karäer** darin mit den Rabbinen vollkommen übereinstimmen (s. **Gan-Eden**, Sabbat, XX, fol. 37 a und b; **Aderet Elijahu**, Sabbat, IX, fol. 27 d.), so muss diese Vorschrift aus alter Zeit herstammen. Wir erinnern noch daran, dass man es für Pflicht hielt להוסיף מחול על הקדש, d. h. die nächste Zeit vor Eintritt und ebenso nach Beendigung des Sabbats oder Festes als zu diesen gehörend anzusehen und sich jeder an den Festtagen verbotenen Arbeit zu enthalten; s. Talm. b. Tr. ראש השנה, fol. 9, a; Tr. יומא, fol. 81, b.; Talm. jer. Tr. ברכות, IV, 1, fol. 7, c. und Tr. תענית, IV, 1, fol. 67, c. und vgl. den Commentar בית יוסף des Jos. Caro zu טור אורח חיים, N. 261, § 2. Auch in Bezug auf diesen Punkt stimmen die Karäer mit den Rabbaniten überein.

renbourg's, nach welcher der 14. damals auf einen Sonnabend fiel und die Opferung des Passalammes auf den 12. verlegt wurde, beseitigt. Der Grund, weshalb Kaiapha und seine Begleiter, und wahrscheinlich auch viele Andere mit ihnen, das Passalamm nicht am Donnerstag, wie Christus und Andere, sondern erst am Freitag verzehrt haben, liegt nun auf der Hand; denn wenn sie das Passaopfer auch nicht zur Zeit schlachten und opfern konnten, wollten sie dasselbe wenigstens zur rechten Zeit verzehren.

Durch diese Annahme von der Verlegung des Opfers vom 14. auf den 13. erklärt es sich auch, dass in allen sehr ausführlichen Berichten über die Ereignisse des 14. (Gericht über Christus und die Kreuzigung desselben), sich nicht die entfernteste Anspielung darauf findet, als habe gerade zur Zeit derselben die Opferung des Passalammes stattgefunden. Auch auf den Vergleich der Kreuzigung mit dem Opfer des Passalammes, der so nahe liegt und der später so oft gemacht wurde, findet sich nicht der geringste Hinweis, was doch zu erwarten wäre, wenn die Kreuzigung zu derselben Zeit, ja, zu derselben Stunde stattgefunden hätte, als die Opferung des Passalammes vor sich ging. Nach Matthäus (27, 41) und Marcus (15, 31) verhöhnten die ἀρχιερεῖς Christus, als derselbe den Märtyrertod am Kreuze erlitt; was hatten da die ἀρχιερεῖς zu schaffen, möchte man fragen, mussten sie nicht eben zu dieser Zeit im Tempel sein, um bei Opferung der zahlreichen Passalämmer mitzuhelfen? Wenn aber die Opferung des Passalammes, nach unserer Annahme, schon am 13. stattgefunden hat, waren sie natürlich am 14. frei; denn die Darbringung des täglichen Abendopfers konnte auch ohne ihre Beihilfe vollzogen werden. Bei unserer Annahme erklärt es sich auch, warum der Hohepriester Kaiapha und seine Begleiter, unter denen sicherlich auch Priester sich befunden haben, das Prätorium nicht betreten wollten, um sich nicht zu verunreinigen, ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα; vom Opfern des Passa ist also hier nicht die Rede, was doch hauptsächlich Sache der Priester war, sondern nur vom Essen des Passalammes, weil dasselbe, wie gesagt, schon am vorangehenden Tage geopfert wurde.

Gegen die beiden Thesen, die wir hier aufgestellt haben, nämlich I., dass die Opferung des Passalammes vom 14. auf den 13. verlegt wurde, und II., dass die Darbringung dieses Opfers erst um die Zeit der Abenddämmerung und nicht in den frühen Nachmittagsstunden stattgefunden hat, erwarten wir hier zwei Einwendungen. Wie ist es möglich, wird man fragen, dass die geistigen Leiter des israelitischen Volkes es gewagt haben sollten, ein in den mosaischen Schriften wiederholt für den 14. des ersten Monats vorgeschriebenes Opfer auf den 13. zu verlegen? Dann, wie konnte man in der kurzen Zeit der Abenddämmerung mit den Myriaden von Passalämmern fertig werden? Man musste ja diese Myriaden von Lämmern schlachten, mit dem Blute derselben den Altar besprengen, den Opferthieren, wenigstens theilweise, die Haut abziehen und dieselben ausweiden, um gewisse Fettstücke auszuschneiden und auf dem Altar zu verbrennen[1]); wie konnte man in einem Zeitraume von $1^1/_3$ Stunden damit fertig werden? Darauf erwidern wir: 1) das Verlegen eines Festtages, und

1) Vgl. 2 Chron. 30, 16 und 35, 11 Mischnah, Pesachim, V, 6—10 und Talm. b. ib. fol. 64, b und fol.

natürlich auch der Opferung der für denselben vorgeschriebenen Opferthiere, war etwas sehr Gewöhnliches und geschah oft aus relativ geringfügigen Gründen. Was den zweiten Punkt anbetrifft, so behaupten wir, dass die Erzählungen von den Myriaden der Passaopfer in das Reich der Fabel gehören, dass sie ganz lächerliche, absolut unmögliche, orientalische Uebertreibungen enthalten, und dass man aus Vertrauen erweckenden, ganz nüchtern gehaltenen Nachrichten die Ueberzeugung gewinnen kann und muss, dass die Zahl der Passalämmer eine relativ sehr geringe war. Wir wollen uns bemühen diese beiden Sätze zu beweisen, — zunächst den ersten Satz.

Bekanntlich haben die Juden schon in früher Zeit — wie früh, weiss ich nicht, aber jedenfalls zur Zeit des 2. Tempels — von Zeit zu Zeit einen Monat, d. h. einen dreizehnten, am Ende des Civiljahres, wenn ich mich so ausdrücken darf, eingeschaltet, wobei natürlich sämmtliche Feste der folgenden Monate auf einen ganzen Monat verschoben wurden. Der Zweck war dabei der, damit das Passafest, entsprechend der mosaischen Vorschrift (5 Mos. 16, 1 und 2 Mos. 23, 15) im Frühlingsmonate, im חדש האביב, gefeiert würde. Da man in den früheren Zeiten in den astronomischen Kalender-Berechnungen nicht ganz fest war, richtete man sich dabei theilweise nach äusseren Kennzeichen: nach dem Zustande der Saatfelder und der Fruchtbäume. Oft aber richtete man sich dabei nach ganz äusseren Ursachen. Man schaltete einen Monat ein und man verschob alle Feste auf einen ganzen Monat, wenn die Landstrassen verdorben, die Brücken zerstört, die Oefen zum Braten der Passalämmer vom Regen zerweicht waren und dann auch wenn man wusste, dass die Pilger aus der Diaspora noch unterwegs waren und zum Feste nicht rechtzeitig anlangen könnten. Ausser den Schaltjahren hatte man auch Schaltmonate, wobei man dem 29tägigen Monat einen Tag hinzufügte und somit wiederum die darauf folgenden Feste um einen Tag verschob. In früherer Zeit bestimmte man bekanntlich den Beginn des Monats nach dem Sichtbarwerden des Mondes, על פי הראיה, und es mussten Zeugen kommen und sagen, sie hätten den Neumond gesehen [1]). Waren aber am 30. bis zur Abenddämmerung keine solche eingetroffen, so betrachtete man den 30. als zum vergangenen Monat gehörend und man fing an den neuen Monat vom nächsten Tage an zu zählen. Dies geschah aber auch dann, selbst wenn man nach der Berechnung — die man später recht gut kannte — wusste, dass der Mond wirklich schon am 30. sichtbar wurde. Kamen aber später Zeugen und sagten aus, dass sie am 30. den Neumond gesehen hatten, so suchte man, durch verschiedene Mittel, sich dieselben vom Halse zu schaffen, und die Feiertage wurden natürlich in der Folge in Wirklichkeit nicht an den vorgeschriebenen Tagen gefeiert. Desgleichen blieb es bei der Bestimmung des Synhedrions, selbst wenn es sich erwiesen hat, dass dieselbe eine irrthümliche war [2]). In früheren Zeiten geschah es oft und seit der neuen Kalendereinrichtung

1) Wenn Mitglieder des für die Kalender-Einrichtung eingesetzten Ausschusses des Synhedrions selbst den Neumond gesehen hatten, so traten zwei von ihnen als Zeugen auf.

2) Dieses Alles findet man wohl geordnet und klar dargestellt bei Maimonides, הלכות קדוש החדש, I, 6. II, 7. 9 und IV, 2. 5. Die Belege sind in den Commentaren zu den angeführten Stellen angegeben.

ist es zur Regel geworden, dass man einen Schalttag einschob, (was auch noch jetzt geschieht), damit der erste Tag des 7. Monats, der Neujahrstag, weder auf einen Sonntag, noch auf einen Mittwoch, noch auf einen Freitag fiele. Die beiden letzten Tage vermied man deshalb; damit der grosse Festtag, das Versöhnungsfest. an dem jede Arbeit, (selbst die, nur am Sabbat verbotene, aber an Feiertagen erlaubte Zubereitung von Speisen), streng verboten ist, weder auf einen Freitag, noch auf einen Sonntag fiele. Man wich dadurch freilich der Unbequemlichkeit aus, zwei Feiertage hinter einander zu feiern, an denen jedwede Zubereitung von Speisen verboten ist, an denen man keinen Todten beerdigen und auch kein frisches Gemüse zurecht machen darf (משום ירקיא ומתיא); aber man verschob dadurch drei Festtage: das Neujahrsfest, das hochheilige Versöhnungsfest mit dem streng vorgeschriebenen Fasten, und das Laubhüttenfest, um einen Tag [1]). Ja, dieses Alles geschah auch, damit der 7. Tag des Laubhüttenfestes, jetzt הושענה רבא genannt, nicht auf einen Sabbath fiele, weil an diesem Tage eine gewisse, am Sabbat verbotene Ceremonie mit Weidenruthen, ערבה, ערבתא, die keine mosaische Begründung hat, aber eine angeblich von den Propheten herrührende Einrichtung sein soll, vollzogen werden könnte. Die Pharisäer wollten sogar Anfangs, dass auch diese Ceremonie «den Sabbat verdränge», aber sie stiessen dabei von Seiten der sadducäischen Priester auf eine heftige Opposition und wandten daher das Mittel der Verschiebung an, damit die Vollziehung dieser Ceremonie nicht durch den Sabbat beeinträchtigt werde [2]). — Aus dem Gesagten geht nun zur Genüge hervor, dass das Verlegen eines Festtages durchaus nicht etwas Ungewöhnliches war.

---

1) S. Talm. b. ראש השנה fol. 20, a; סוכה fol. 54, b und die wichtigen Bemerkungen zu diesen Stellen in dem Commentare des R. Chananel, ed. Wilna; dann Talm. jer. מגילה, I, 2, fol. 70, b., wo R. Jose zu den Stellen in der Mischnah ib. 1, 2. 5, in denen von dem Falle die Rede ist,- wenn der 14. des Monats Adar auf einen Montag oder einen Sabbat fällt, bemerkt: weder das eine, noch das andere könne eintreffen: denn im ersteren Falle würde der grosse Festtag (der Versöhnungstag) auf einen Sonntag, im letzteren auf einem Sonnabend fallen (was nicht geschehen kann). אמר ר' יוסה: לית כאן „חל להיות בשני„ ולית כאן „חל להיות בשבת„. חל להיות בשני, צומא רבא בחד בשובא; חל להיות בשבת, צומא רבא בערובתא. S. ferner Maimonides l. c. 7, 7, u. vgl. die bissige Glosse dazu von seinem Zeitgenossen und Gegner R. Abr. ben David (ראב"ד) aus Posquières, und den Commentar zur Stelle. Sehr interessant ist auch die ausführliche Auseinandersetzung über diesen Punkt in ספר העבור (II, 8, p. 75 ff.) des berühmten Astronomen Abraham ben Chijja (schrieb gegen 1130), wo auch die Meinungen des Saadiah Gaon und des R. Isaak ben Barûch über diesen Punkt angeführt werden — Bemerkenswerth ist es, dass die beiden Stellen in Talm. b. סוכה fol. 54, b und שבת fol. 114, b), wo von einem Versöhnungstage, der auf einen Freitag fiel, die Rede ist, in Talm. jer. (שבת, 15, 3, fol. 15, d), anders lauten und hier von einem solchen, der auf einen Sabbat fiel, gesprochen wird. Es ist interessant zu lesen, wie aufgeklärte, aber dennoch streng gläubige Rabbinen des Mittelalters die Thatsache, dass man oft aus nichtigen Gründen die Feste verlegte, zu beschönigen suchen. Der sehr derbe, aber auch grundehrliche Abraham ben David weist diese Beschönigung zurück, die er für unnöthig hält. Dagegen schimpft ein verkappter Antitalmudist aus dem 15. Jahrhundert weidlich auf die alten Rabbinen, dass sie die mosaisch vorgeschriebenen Feste aus nichtigen Gründen verlegen zu dürfen glauben; s. A. Jellinek, קוטרס תרי"ג, p. 40 f.

2) S. Mischnah, סוכה, IV, 5. Tosefta, ib. III, 1; Talm. jer. ib. IV, 1, wo es heisst: רבי סימון מפקד לאילין דמחשבין: יהבון דעתכון, דלא תעבדון לא תקיעתא בשבתא ולא ערבתא בשבתא; ואין ארחקתון עבדון תקיעתא ולא תעבדון ערבתא. Man hat also den Kalendermachern sehr an's Herz gelegt, dass der 7. Tag des Laubhüttenfestes, an dem die Ceremonie mit den Weidenzweigen vor sich ging, ja nicht auf einen Sonnabend fiele. Wie jene Kalendermacher dies zu Wege bringen sollten, das war ihre Sache. Natürlich konnte

Wir gehen jetzt zur zweiten Einwendung über, indem wir die Frage besprechen, ob es denn auch wahr sei, dass Myriaden von Passalämmern geopfert wurden und ob die Zeit der Abenddämmerung, ביני שמשיא, oder בין השמשות, ausreichend war, um die in Wirklichkeit dargebrachten Opferthiere zu schlachten und zu opfern. Zuerst aber wollen wir uns bemühen die Dauer der Zeit, die man בין השמשות nannte, approximativ zu bestimmen. Die Angaben darüber in der alten rabbinischen Literatur sind leider so verworren und so widersprechend, dass es sehr schwer wird, sich ein klares Bild von der Dauer dieser Zeit nach der Meinung der Rabbinen zu machen. Aus dem Chaos von Meinungen geht aber ziemlich klar hervor, dass damit die Zeit gemeint sei vom Sonnenuntergang, oder, nach Anderen, vom Beginn des Sonnenunterganges, d. h. von der Zeit an, wo die Sonne am Horizonte nicht mehr sichtbar ist, bis zur Sichtbarwerdung von drei mittelgrossen Sternen, ohne dass die Venus mitgerechnet wird [1]). Bekanntlich ist die wirkliche Dauer dieser Zeit in verschiedenen Weltgegenden und in verschiedenen Jahreszeiten verschieden. Es kommt aber hier darauf an zu wissen, wie lange die Rabbinen in Palästina sich die Dauer dieser Zeit in einem 12stündigen Tag gedacht haben. Auch da sind die Angaben sehr verschieden, aber sie geben doch einige ziemlich sichere Anhaltspunkte an die Hand. So sagt R. Jehudah, dass das Nachmittagsgebet, מנחה, nur bis zur $10\frac{3}{4}$. Stunde ($4\frac{3}{4}$) des Tages verrichtet werden dürfe [2]);

---

dies nur durch Einschaltung oder Weglässung eines Tages geschehen. S. ferner Talm. b. סוכה, fol. 43, b. u. folg. Vergl. auch Maimonides, הלכות לולב, 7, 21.

1) Die Hauptstellen darüber sind Talm. jer. ברכות, 1, 1, fol. 2, b.; Talm. b. Tr. שבת, fol. 34, b. und 35, a. פסחים, fol. 93, b. und vgl. 94, a; Maimonides, הלכות שבת, 5, 4 und die Commentatoren zur Stelle; הלכות קדוש החדש, 2, 9 u. die ausführliche Erklärung dieser Stelle von dem Commentator R. Levi ben Chabib. Ausser den zahlreichen Stellen in den Commentarien zu den Decisoren, פוסקים, giebt es auch einige Monographien über den Begriff und die Dauer des בין השמשות. So unter Anderen: von Abraham Pimentel in seinem Buche מנחת כהן (Amst. 1668), in der Abhandlung, betitelt מבוא השמש, ib. fol. 1—55, d; Isaak di Silva im קונטרים דבי שמשי am Schlusse des Buches שמן למאור, Const. 1750; Chajjim Alfandari in dem Anhange: מצל מאש, zu den Gutachten des Josef Kazbi (Const. 1786), fol. 8, d—13, b. Sehr ausführlich und mit astronomischen Kenntnissen handelt darüber der bekannte Josef Schwarz, der viele interessante Schriften über Palästina veröffentlicht hat, im ersten Theile seines Buches דברי יוסף, betitelt תבואות השמש; Jerus. 1848, fol. 22 ff. Gelegentlich wird darüber in sehr vielen Schriften gehandelt. Einen wirklichen Nutzen bringen diese Abhandlungen nicht — nur A. Pimentel zeigt einige astronomische Kenntnisse —; bei fast Allen dreht es sich um die Frage, wie die sich widersprechenden talmudischen Angaben auszugleichen seien, was hier, wie so häufig auch sonst, eine vergebliche Mühe ist. Dann: ob der Tag vom Beginn der Morgen- bis zur Abenddämmerung, oder vom Sonnenauf- bis zum Sonnenuntergang zu rechnen sei; ferner ob der Anfang oder das Ende des Sonnenauf- und Sonnenuntergangs in Betracht komme, über die Zeit der פלג המנחה u. s. w., —Fragen, die für die religiöse Praxis Bedeutung haben. Die oben im Texte angegebene Zeit beruht auf der Meinung der ältesten und grössten Autoritäten des 10. Jahrhunderts, wie R Scherira, Haja, Nissim Gaon und Anderer; vgl. das Gutachten des Moses Alaschkar, N. 96, fol. 155, a — 157, a, ed. Sabbionetta, 1554. — Im Talm. j. l. c. ziehe ich die Lesart der ed. Ven.: ובלחוד דיתחמון תלתא כוכבין בר מן הדא כוכבתא der der Mainzer Ausgabe vor, wo, statt der letzten vier Worte, דדמן חדא כוכבתא gelesen wird, die der Commentator auch missverstanden hat, weil sie keinen rechten Sinn geben. Nach der Lesart der Ven. ist der Sinn klar; denn der Abendstern erscheint in der That sehr früh. Eine andere Lesart findet sich in der ed. Const. vom J. 1662 mit dem Commentare von Josua Benvenisti, betitelt: שדה יהושע, wo statt der letzten 4 Worte der Ven. כחדא כוכבתא gelesen wird (fol. 1, b). Diese Lesart ist zwar von Autoren des 13. und 14. Jahrh. gut bezeugt, sie giebt aber keinen passenden Sinn; vgl. Z. Frankel in seinem Comm. zu Talm. jer. ברכות, fol. 4, a, s. v. ובלבד.

2) Mischnah, ברכות, 4, 1; vgl. Talm. b. ib. fol. 26, b

man folgert daraus, dass man von dieser Zeit an schon das Abendgebet verrichten könne[1]). Die Zeit von $4^3/_4$ an bis 6 Uhr, wo die Nacht eintritt, wurde somit als die der Abenddämmerung angesehen. An einer andern Stelle findet sich darüber eine ganz bestimmte Angabe. Da heisst es, dass ein Mensch, der weder zu rasch, noch zu langsam geht, im Laufe eines zwölfstündigen Tages 10 Parsâ, oder 40 Mil zurücklegen könne, also $3^3/_4$ Mil in einer Stunde. Bei der Tageseintheilung dieses zwölfstündigen Marsches werden für die Zeit vom Beginn der Morgendämmerung bis zum Sonnenaufgang, sowie auch für die «vom Sonnenuntergang bis zum Sichtbarwerden der Sterne», משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים, je fünf Mil gerechnet, also $1^1/_3$ Stunden. Ein anderer Rabbi rechnet für dieselbe Zeit nur je vier Mil, also immerhin 72 Minuten[2]). Wir erinnern hierbei an die oben (p. 39 u. ib. Anmk. 2) mitgetheilte Annahme Ibn Ezra's, der die Zeitdauer von בין הערבים, ohngefähr $1^1/_3$ Stunde, gegen 80 Minuten, ansetzt. Auch Maimonides berechnet die Zeit vom Beginn der Morgendämmerung bis zum Sonnenaufgang auf $1^1/_5$ Stunde, d. h. 72 Min.[3]); er nimmt somit auch für die Zeit der Abenddämmerung dieselbe Dauer an. Besonders wichtig für unsere Frage sind die Angaben von Josef Schwarz. In dem ersten Theile seines oben (p. 47 Anm. 1) erwähnten, hebräisch abgefassten Werkes über Palästina, befindet sich (Theil I, fol. 24) eine Tabelle der Tageslänge und der Dauer der Morgen- und Abenddämmerung speciell für Jerusalem. Die Dauer der letzteren schwankt in der Zeit vom 3. März — 30. April, (in welche Zeit ungefähr der 14. Nisan fallen kann), von 1 St. 28 Min. bis 1 St. 47 Min.

Nach dem Gesagten kann man, wie wir glauben, annehmen, dass die Juden in Palästina für die Dauer der Abenddämmerung $1^1/_3$—$1^1/_2$ Stunden angesetzt haben. War aber diese relativ kurze Zeit genügend, um die Menge der Passalämmer zu schlachten und zu opfern? Ehe diese Frage beantwortet wird, muss zuerst untersucht werden, wie gross ungefähr die Zahl der Passalämmer in der Regel war.

Zwei von einander unabhängige, vielleicht gleichzeitige, sicher auf ein und dasselbe Factum sich beziehende Nachrichten über eine, wohl gegen 65 nach Chr., vorgenommene Zählung der Passalämmer sind auf uns gekommen. Die eine Nachricht findet sich mit manchen unwesentlichen Variationen in verschiedenen Schriften der älteren rabbinischen Literatur, die offenbar alle aus einer Quelle herstammen[4]). Im Talmud (Tr. Pesachim, fol. 64, b) wird Folgendes erzählt: Der König Agrippa wollte einmal wissen, wie viel es israelitische Männer gäbe und er bat daher den Hohenpriester die Passalämmer zu zählen; dies geschah dann auf folgende Weise: man legte von jedem Lamme eine Niere bei Seite und

---

1) Vgl. Talm. ib. fol. 2, a, Tosafôt, s. v. מאימתי; ראב״יה fol. 1, a und fol. 12, b und c. und viele Andere, oben p. 47 Anmerk. 1 angeführte Autoren.

2) Talm. b. פסחים, fol. 65, b. Daselbst wird auf 1 Mos. 19, 15 und 23 verwiesen, wo es heisst, dass Lot beim Beginn der Morgendämmerung Sodom verliess und beim Sonnenaufgang in Sogar anlangte, wozu R. Chanina bemerkt, dass ihm diese Gegend bekannt sei und dass die Strecke von Sodom bis Sogar wirklich fünf Mil betrage; vgl. Talm. jer. ברכות, 1, 1, fol. 2, b. und יומא, 3, 2, fol. 40, b, wo sich dasselbe findet.

3) In seinem Commentar zur Mischnah, ברכות, 1, 1.

4) Toseftâ פסחים, 4, 3. Talm. b. ib. fol. 64, b. und Midrasch rabbôt zu Threni Jer. fol. 53, a. ed. Ven. 1545 und § 2 ed. Wilna.

fand nachher 60 Myriaden Paar Nieren, d. h. 1,200,000 Stück. Diese Zahl wird im Talmud durch die Phrase ausgedrückt: כפלים כיוצאי מצרים, d. h. «Das Doppelte der Zahl derer, welche aus Aegypten ausgezogen sind». Diese Phrase, oder die כיוצאי מצרים, d. h. «wie die Zahl der aus Aegypten Ausgezogenen» = 600,000, ist eine stereotype und wird immer bei grossen Uebertreibungen gebraucht[1]). Da bei jedem Passalamm Hunderte sich betheiligen konnten und niemals weniger als zehn Personen sich factisch betheiligt haben, so müssen damals in Jerusalem gegen 20, wenigstens gegen 12 Millionen Menschen sich befunden haben! Ist dies denkbar? Josephus Flavius giebt den Umfang der Stadt Jerusalem zu seiner Zeit (und zu dieser Zeit lebte ja auch der König Agrippa) auf 33 Stadien an, d. i. ungefähr $\frac{4}{5}$ einer geographischen Meile = etwa 2—$2\frac{1}{2}$ Quadrat-Kilometer. Konnten in einer verhältnissmässig so kleinen Stadt während des achtägigen Festes 12—20 Millionen Menschen untergebracht werden, selbst wenn man die nächste Umgebung der Stadt dazu nimmt? Ich halte dies für unmöglich. Dass der Raum des Tempels nebst dessen Vorhöfen viel zu klein war, um diese enorme Masse von Opfern und Opferern zu fassen, werden wir gleich zeigen.

Die zweite directe Nachricht über die Zahl der Passalämmer bei Josephus klingt schon etwas bescheidener, und da derselbe für gebildete Heiden schrieb, war er schon etwas vorsichtiger in seiner Angabe. Nach dieser[2]) hätte man etwa gegen 65 n. Chr.[3]) die Passalämmer gezählt und gefunden, dass die Zahl der in dem Zeitraum von zwei Stunden im Tempel geschlachteten Passalämmer 256,500 betrug. Rechnet man für jedes Lamm ein Minimum von 10 Personen, so müssen damals in Jerusalem wenigstens 2,565,000, man höre: $2\frac{1}{2}$ Millionen und 65,000 Menschen, sich befunden haben! Es ist zum Erstaunen, dass viele Gelehrte von dieser Zahl sprechen und gar keinen Anstoss daran nehmen! Man hätte doch daran denken sollen, dass Josephus ein orientalischer Schriftsteller war[4]) und dass

---

1) So heisst es Talm. b. גיטין, fol. 57, a: auf dem Tur-Malka — wohl das Gebirge Ephraïm — befanden sich 60 Myriaden (600000) Städte, jede derselben hatte Einwohner כיוצאי מצרים, wie die Zahl «der aus Aegypten Ausgezogenen», d. h. wieder 600000, (vgl. 2 Mos., 12, 37), mit Ausnahme von drei Städten, die auch namhaft gemacht werden, deren Einwohnerzahl כפלים כיוצאי מצרים, «doppelt so gross war, wie die Zahl der aus Aegypten Ausgezogenen», d. h. jede Stadt hatte 1,200,000 Einwohner. Eine hübsche Anzahl von Leuten, gegen 362 Millionen auf jenem winzigen Flecken Erde! Ein nüchterner Rabbi, Namens 'Ulâ, bemerkt darauf: er hätte jene Gegend besucht und gefunden, dass nicht einmal so viel Rohrstäbe dort Platz fänden. Der Kaiser Hadrian soll in Alexandrien in Aegypten כפלים כיוצאי מצרים Juden getödtet haben. Man sieht daraus, wie stereotyp diese Zahl gebraucht wurde.

2) De bello Judaico, VI, 9, 3.

3) Diese Zählung soll nach Josephus unter Cestius Gallus stattgefunden haben, der um diese Zeit Statthalter in Syrien war; vgl. Herm. Gerlach, Die römischen Statthalter in Syrien und Judäa von 69 vor Chr. bis 69 nach Chr.; Berlin, 1865, p. 80, und Graetz, Geschichte der Juden, III, p. 732, 4. Aufl.

4) Ausser den oben angeführten Zahlen finden sich in Talm. l. c. noch andere recht erbauliche Zahlen. In einem Thale bei Jerusalem hätte Nabuzaradon, der Feldherr des Nebukadnezar, 211 Myriaden, d. h. über 2 Mill. und 110,000 Menschen, und auf einem Steine in Jerusalem selbst 94 Myriaden, d. h. 940000, getödtet. In Bether hätte der Kaiser Vespasianus (sic) 400 Myriaden, d. h. 4 Mill., nach Anderen 4000 Myr., d. h. 40, Mill. Menschen getödtet. Machen es andere orientalische Erzähler besser? In den كتب الفتوح der Araber kann man viele ähnliche Proben von solchen

es einem solchen auf ein Paar Nullen nicht ankommt, die ja nach Bedarf hinzugefügt werden, damit die nöthige Ziffer recht grossartig wird [1]. Dabei muss man wissen, dass Josephus überhaupt nicht der Mann war, der es mit der Wahrheit sehr genau nahm, und wenn es sich um seine liebe Person handelte, oder wo er seinen Gönnern schmeicheln wollte, oder endlich da, wo er mit der Grösse seines Volkes zu prahlen beabsichtigte, konnte er den Mund recht voll nehmen. Um den schwer errungenen Sieg seines Gönners Titus gegen ein so winziges Völkchen wie die Juden waren, recht grossartig auszumalen und nebenbei auch mit der Grösse seines Volkes zu prahlen, erzählt er an dieser Stelle, dass in Jerusalem während der Belagerung 1,100,000 Menschen umgekommen seien. In einer Stadt von einer Ausdehnung von 2—2½ Quadrat-Kilometer, wo doch die Gebäude so viel Raum einnahmen, sollen während einer etwa fünf Monate dauernden Belagerung weit über eine Million Menschen zusammengepfercht gelebt haben! Ist dies auch nur denkbar? Josephus mag wohl befürchtet haben, dass vernünftige Leute doch über diese Angabe den Kopf schütteln könnten und da führte er als Beweis dafür, dass während des Osterfestes (zu welcher Zeit die Belagerung begonnen hat) so sehr viel Volk nach Jerusalem kam, jene Zahl der Passalämmer an. Er bekräftigt also eine grosse Lüge durch eine andere, noch grössere. 2½ Millionen Menschen, dicht neben einander auf einem freien Platze aufgestellt, finden in dem Raum eines Quadrat-Kilometers kaum Platz. Da aber Jerusalem, wie gesagt, nur einen Flächenraum von 2—2½ Quadrat-Kilometer einnahm, konnten 2½—3 Millionen Menschen, wenn man den, von den Mauern der Gebäude eingenommenen Raum davon abzieht, sich darin kaum von der Stelle bewegen. Hier ist noch Folgendes in Betracht zu ziehen: die 256,500 todten Opferlämmer mussten doch auch vom Tempel nach Hause gebracht werden. Wie konnte dies geschehen? Es heisst: Jeder hüllte das Lamm in die, wohl nicht ganz abgezogene Haut ein und trug es auf der Schulter nach Hause. Es mussten somit auf und am Tempelberge gegen 256,500 Männer bereit stehen, um alle diese todten Lämmer nach Hause zu bringen. Gab es denn da Platz genug für diese Masse von Menschen und Lämmern? Der Tempelberg hatte nur 250,000 jüdische Quadratellen (c. 80,000 Quad.-Met.) in seiner ganzen Ausdehnung, war mit einer Mauer umgeben, in der nur fünf Thore sich befanden [2], und in diesem engen Raume und durch diese wenigen Ausgänge sollen 256,500 Men-

---

fabelhaften Zahlen finden. Den Orientalen und auch manchem Völkchen in Europa fehlt der Sinn für Zahlen.

1) Als Cestius, erzählt Josephus (De bello Jud. II, 14, 3), nach Jerusalem vor dem Osterfeste kam, umringten ihn drei Millionen Juden und klagten bei ihm über den Statthalter Florus. Haben 3,000,000 Menschen in dieser Stadt Platz finden können, um daselbst vor Cestius ihre Klagen vorzubringen? Graetz hat daher ohne Umstände von dieser enormen Zahl 2 Nullen weggeschnitten und schrieb 30,000, was gewiss von ihm sehr vernünftig war; s. Graetz, l. c. Bd. III, p. 335, der 3. Aufl. In der 4. Aufl hat sich Graetz eines Schlecheren besonnen und liess p. 815 die 3 Millionen stehen.

2) Mischnah, Tr. מדות, 1, 3 und 2, 1 u. 3. Der oben erwähnte Josef Schwarz, der Jerusalem und dessen Umgebung sehr genau kennt, giebt in seiner hebräisch abgefassten Beshreibung von Palästina (דברי יוסף, Jerus. 1845, II, 7, p. 152, b) folgende Zahlen für die Länge und Breite des Tempelberges, den Antoniathurm mitgerechnet, an: von Osten nach Westen 985 Fuss und von Süden nach Norden 1489 Fuss. Ein Fuss = 0,350 Meter gesetzt, ergeben diese Zahlen 136,000 Quadratmoter. Er rechnet offenbar manche Stelle zum Tempelberge, die früher nicht zu demselben gehört hat.

schen mit geschlachteten Lämmern sich bewegt haben! Haben sie vielleicht Wagen zu diesem Transport gebraucht? Rechnen wir 20 Lämmer auf einen Wagen, so brauchte man 12,525 Wagen. Jeder Wagen braucht mit dem Gespann wenigstens 5 Meter; alle Wagen hätten somit eine Ausdehnung von etwa sieben Kilometer. Gab es in Jerusalem Platz genug für einen solchen Wagenzug? Man erkundige sich darüber beim ersten besten gebildeten Second-Lieutenant und man wird bei ihm den richtigen Bescheid darüber finden, wie auch darüber, ob es wahr sein kann, dass in dem belagerten Jerusalem nach Josephus über 1,200,000 Menschen sich befunden hätten[1]). Wollte man übrigens auch annehmen, dass der grösste Theil dieser ungeheuren Masse von $2\frac{1}{2}$—3 Millionen Menschen ausserhalb der Stadt im Freien campirte, so machte der beschränkte Raum des Tempels es zu einer absoluten Unmöglichkeit, die angegebene Zahl der Lämmer darin in einem Zeitraum von zwei Stunden zu schlachten und zu opfern.

Wir besitzen nämlich über die Ordnung, wie das Passalamm geschlachtet wurde, so wie auch über die Räumlichkeiten des Tempels sehr genaue und ganz authentische Nachrichten, die offenbar von Augenzeugen herrühren. Die Passalämmer und die Opferer wurden in drei Abtheilungen eingetheilt; zuerst wurde ein Drittel in die Tempelhalle, עזרה, eingelassen, wo die Passalämmer geschlachtet und geopfert wurden, worauf man die Thüren zuschloss. War diese Abtheilung fertig, so wurde sie entlassen und darauf die zweite Abtheilung eingelassen, und so fort. Auf jede Abtheilung kamen, da die ganze Opferungszeit nur zwei Stunden dauerte, also 40 Minuten Zeit, und, nach der oben angegebenen Ziffer des Josephus, über 85,000 Opferthiere. In einem grossen, freien Raume hätte diese, wenn auch sehr grosse Menge von Thieren, in einem Zeitraum von 40 Minuten geschlachtet, abgezogen und ausgeweidet werden können. Man hätte auch in dieser relativ kurzen Zeit die für den Altar bestimmten Theile ausschneiden und opfern, so wie auch das Blut sprengen können; aber natürlich nur dann, wenn etwa 25,000—30,000 Menschen dabei beschäftigt gewesen wären. Wie viel Raum brauchte man für 85,000 Lämmer und 25,000—30,000 Menschen, die sich auch frei bewegen mussten, um die Opferthiere zu recht machen zu können? Ich denke, dass dazu ein Raum von wenigstens 100,000 Quadratmeter nöthig war. Wie gross war der Raum im Tempel, wo die Passalämmer geschlachtet wurden? Dies geschah in der Tempelhalle, עזרה, welche in drei Abtheilungen eingetheilt war; die Länge dieser Halle betrug von Ost nach West 187 jüd. Ellen (c. 108 Mr.), die

---

1) 1,100,000 getödtet, 97,000 gefangen, dazu kommt noch die sicher nicht ganz unbedeutende Zahl derjenigen, die sich gerettet haben. Der sonst so scharfsinnige Graetz glaubt hier Josephus auf's Wort und hat aus den Angaben desselben über die Zählung der Passalämmer, die er mit den oben angeführten talmudischen Nachrichten combinirt, einen kleinen historischen Roman gemacht, wobei noch hier und da den Angaben des Josephus recht sehr Gewalt angethan wird; s. seine Gesch. der Juden, III, p. 447 f. und Note 28, p. 812—17 der 4. Auflage. Die frechen Römer sollten nach ihm das Gruseln lernen und vor den Juden, wegen der grossen Zahl derselben, Respect bekommen, wozu die Demonstratio ad oculos mit der Zählung der Opferlämmer gebraucht wurde. Sollte auch an dieser Vermuthung etwas Wahres sein, so werden wohl die Priester ad majorem populi gloriam gründlich geflunkert und vielleicht die zwanzigfach vergrösserte Zahl angegeben haben, aber immerhin unmöglich die Ziffer des Josephus und noch weniger die des Talmuds.

Breite 135 Ellen, also im Ganzen gegen 8500 Qu.-M. In diesem Raume befanden sich der Altar, 32 Quadratellen, der gegen 9 Ellen hohe, 16 Ellen breite und 39 Ellen lange Altaraufstieg, כבש, dann die vielen Seitengebäude, ferner 8 Tische und noch andere Geräthschaften. In diesem verhältnissmässig kleinen Raum war der für das Schlachten, Aufhängen und Abziehen der Opferthiere nöthige sehr beschränkt[1]). War da Raum genug für 85,000 Lämmer und für 25,000—30,000 Männer, welche sich frei bewegen mussten, um gleichzeitig mit der Zurichtung vieler Thiere fertig zu werden, da sie dazu nur 40 Minuten Zeit hatten? Ich denke nein![2]) Jeder wird mir beistimmen, dass dies absolut unmöglich war; Josephus hat also auch hier eine grobe Unwahrheit sich zu Schulden kommen lassen, um die That seines Gönners Titus, des Eroberers von Jerusalem, recht hübsch herauszuputzen. Die Unwahrheit, ja die Unmöglichkeit seiner Angabe ist so augenscheinlich, dass es mir unbegreiflich ist, wie dies nicht schon längst bemerkt wurde.

Neben diesen eben mitgetheilten lächerlichen Nachrichten über die Zahl der Passalämmer findet man in der Mischnah eine sehr nüchterne Nachricht darüber, welche den Stempel der Wahrheit an der Stirne trägt. In der Mischnah, Tr. Pesachim, V, 5. 7, heisst es nämlich wie folgt: das Passalamm wird in drei Abtheilungen geschlachtet; zuerst wurde die eine Abtheilung in die Tempelhalle eingelassen, worauf die Thüren abgesperrt wurden. Während diese Abtheilung mit der Zubereitung des Passaopfers beschäftigt war, wurde das grosse Hallel, d. h. die Psalmen 113—118 recitirt. War man mit dieser Recitation fertig, während die Opferer ihr Werk noch nicht beendigt hatten, so fing man von Neuem an dieselben Psalmen zu recitiren. Es kam aber niemals dazu, wird ausdrücklich berichtet, jene Psalmen zum dritten mal zu recitiren. Dasselbe geschah bei der zweiten Abtheilung. Bei der dritten Abtheilung, heisst es weiter, waren so Wenige da, dass man nicht einmal Zeit hatte, die Psalmen 113—115 bis zu Ende zu recitiren[3]). Dann heisst es daselbst (Talmud ib. fol. 64, b): in einer Abtheilung sollen nicht weniger als dreissig Opferer sein; wenn es aber überhaupt nur fünfzig Opferer gab, soll die erste Abtheilung aus dreissig und die 2. u. 3. aus je zehn Personen bestehen. Diese Angaben klingen sehr nüchtern und es lässt sich gar kein Grund erdenken, weshalb die Rabbinen die wahren Zahlen so sehr verringert haben sollten. Ist es aber denkbar, dass irgend Jemand sagen würde:

---

1) Diese Angaben finden sich Mischnah, Tr. Middôt, II und V. Die darin erwähnten Zeugen waren grösstentheils Männer, welche entweder selbst noch den Tempel gesehen haben, oder sie berichten nach den Angaben von Augenzeugen,; vgl. auch Maimonides, הלכות בית הבחירה, Cap. V, wo eine übersichtliche Darstellung dieser Räume gegeben ist. Dass die Angaben über den Tempel in Tr. מדות richtiger sind als die bei Josephus hat Hildesheimer in seiner Abhandlung «Die Beschreibung des herod. Tempels im Tr. Middôt und bei Fl. Josephus» (Berlin, 1877) nachgewiesen.

2) Herzfeld (Gesch. des Volkes Israel, III, p. 174, § 12) hält dies für möglich, aber er rechnet die Räume mit, wo die Opfer niemals geschlachtet und geopfert werden durften; vgl. Maimonides l. c. und dessen הלכות מעשי הקרבנות, 5, 1, ff.

3) Man kann wohl voraussetzen, dass die Leviten ihre Psalmen nicht in der Weise unserer Opernsänger gesungen haben und dass der cantilirende Vortrag jener wenigen Psalmen nicht all zu lange gedauert haben kann.

die Zahl der Personen einer Abtheilung dürfe nicht weniger als dreissig sein, oder dass irgend Jemand die Frage aufwerfen würde, wie zu verfahren sei, wenn überhaupt nur 50 Opferer erschienen seien, wenn die Zahl derselben in der Regel Myriaden gewesen wäre? Wäre auch die Zahl der Opferer wirklich so sehr gross gewesen, wie man nach den oben mitgetheilten Nachrichten glauben müsste, wie wäre es dann möglich, dass die Zahl der Personen der dritten Abtheilung eine so geringe sein konnte? Für die geringe Anzahl der Passalämmer sprechen auch manche Einzelheiten, die sich in jenem so nüchtern gehaltenen Bericht der Mischnah finden. So heisst es dort: an den Wänden und Säulen der Tempelhalle befanden sich Haken, auf denen die Opferlämmer aufgehängt und abgezogen wurden. Wenn alle diese Haken von anderen Opferern besetzt waren, so legten zwei Männer dünne, glatte Stäbe auf die Schultern und ein dritter zog das Thier ab. Wie viel solche Haken mag es aber in der Tempelhalle gegeben haben? Doch höchstens einige Hundert; welche Bedeutung könnte aber eine so geringe Anzahl von Haken haben, wenn 85,000 Thiere fast gleichzeitig abgezogen und geopfert wurden? Dann heisst es auch: wenn der 14. auf einen Sonnabend fiel, wobei man die Passalämmer vor dem völligen Eintritt der Nacht nicht nach Hause bringen durfte, so wartete die erste Abtheilung auf dem Tempelberg, die zweite in dem Chêl, d. h. in dem Raume von 100 Quadratellen [1]) zwischen dem Tempelgitter, סורג, und dem Tempel, die dritte in der Tempelhalle, עזרה, bis die Dunkelheit eintrat. Konnten denn, fragen wir, in diesen relativ kleinen Räumen Myriaden von Menschen und Opferlämmern Platz finden zum Warten? Es kann ja sein, dass die Pharisäer während der letzten Jahre des Tempelbestandes, wo sie die Oberhand über die sadducäischen Hohenpriester auch in Cultusangelegenheiten des Tempels gewonnen haben, es durchgesetzt hatten, das Passalamm auch am Sabbat zu schlachten. Da sie aber die Räume in und um den Tempel genau kannten, hätten sie sicher nicht die eben angeführte Bestimmung getroffen, wenn die Zahl der Passalämmer wirklich so gross gewesen wäre, wie man bisher glaubte. Im Talmud (l. c. fol. 64, b) wird nur von einem einzigen Falle erzählt, wobei ein Greis im Gedränge bei dieser Opferung erdrückt wurde und dieser Fall galt als so merkwürdig, dass man jenes Fest, an dem dieses sich ereignet hatte, Pesach me'ukîn, d. h. «das Passafest des Gedränges», nannte. Es war also in der Regel gar kein Gedränge im Tempel beim Schlachten des Passalammes.

Ich denke daher, dass 1000 Lämmer das Maximum sei, welche jährlich am 14. als Passaopfer dargebracht wurden, vielleicht aber war die Zahl derselben noch geringer. Eine grosse Menge Juden wohnte weit von Palästina und diese konnten gar nicht jedes Jahr nach

1) Mischnah, Tr. מדות, II, 3., nach der Erklärung des R. Simson aus Sens (gegen 1200), der, meines Erachtens, schlagend bewiesen hat, dass unter Chêl nicht eine Wand, sondern der Raum zwischen dem Tempelgitter und der Tempelhalle zu verstehen sei. Dieser Ansicht ist auch R. Nathan ben Jechiel in Aruch (s. Aruch compl. ed. Kohut, III, p. 378 s. v.) und R. Ascher ben Jechiel in seinem Commentare zur Mischnah, מדות, II, 3. In den alten Ausgaben des Maimonides (ed. pr. vor 1480, Soncino, 1490, Const. 1509, Vened. 1524, 1550 und 1574, die ich alle besitze) steht (הלכות בית הבחירה, V, 3): גובהו עשר אמות. Dagegen ist in der sehr correcten und sorgfältigen ed. Amsterdam. 1702, das Wort גובהו in ( ) eingeschlossen.

Jerusalem wallfahren[1]). Selbst den nahewohnenden Galiläern war es nicht leicht zum Feste nach Jerusalem zu kommen; denn sie mussten dabei durch das feindliche Land der Samaritaner reisen, was oft mit grosser Gefahr verbunden war[2]). Das Passalamm wurde den 14. Abends am Schlusse der Mahlzeit verzehrt[3]). Ein Stückchen Fleisch von der Grösse einer Olive, oder eines halben Eies, war zur Erfüllung der obliegenden Pflicht genügend[4]); es mögen daher immer ein Paar Hundert Personen sich an einem Lamm betheiligt haben, so dass 100 Lämmer vielleicht für 10,000—15,000 Personen genügt haben. Um aber mit so einer relativ geringen Anzahl von Opfern fertig zu werden, dazu reichte die Zeit der Abenddämmerung, d. i. $1^1/_3$—$1^1/_2$ Stunden, vollkommen aus.

Der Nachweis in der vorangehenden Untersuchung, dass das Schlachten und die Opferung des Passalammes, wegen des Sabbats verlegt wurde, kann unseres Erachtens auch als Beleg dienen für die Authenticität und das Alter des Berichtes im Evangelium Johannis über die letzten Lebenstage Jesu Christi; denn wenn der Verfasser dieses Berichtes erst im zweiten Jahrhundert gelebt hätte, wie Manche behaupten, würde er die einzelnen Umstände aus den letzten Lebenstagen Christi den Verhältnissen und gesetzlichen Anschauungen seiner Zeit entsprechend geschildert haben. Am Anfang des zweiten Jahrhunderts aber, wo die pharisäische Richtung längst den vollständigen Sieg über die sadducäische davon getragen hatte, wo die sadducäisch gesinnten Hohenpriester und deren Anhang durch die Revolution und die Zerstörung des Tempels von der Oberfläche des religiösen Lebens verschwunden waren, konnte von einer Verlegung des Passaopfers wegen des Sabbats gar nicht mehr die Rede sein. Ja, die Erinnerung, dass dies je einmal geschehen wäre, scheint damals aus dem Gedächtnisse geschwunden zu sein. Jene Schilderung im Ev. Johannis kann daher, unseres Erachtens, nur von einem Manne herrühren, der, wenn man nicht annehmen will, dass er Augenzeuge war, doch jedenfalls jenen Ereignissen sehr nahe gestanden haben muss.

Ich erlaube mir noch einen Punkt zu besprechen, der nicht ohne Interesse sein dürfte.

Nach unserer Hypothese war die Verlegung der Darbringung des Osterlammes vom 14. auf den 13. ein Nothbehelf; man verrichtete daher an diesem Tage nur das, was man am folgenden Tage nicht verrichten konnte und durfte: alle Juden schlachteten das Osterlamm am 13., weil man dies, wegen des Sabbats, am 14. nicht thun durfte. Einige verzehrten dieses Opfer schon am 13., weil sie glaubten, dass dasselbe auch in derselben Nacht verzehrt werden müsste, was oben p. 32 ff. näher auseinander gesetzt wurde. Nun frägt es sich, ob diejenigen, welche es für nothwendig hielten, das Passalamm schon am Abend des

1) Aus dem Auslande kamen nur reiche Leute; s. Talm. jer. פסחים, V, 7. fol. 31, b.

2) S. Josephus Fl. antiq. XX, 6, 1. und De bello Jud. II, 2, 3.

3) S. Mechiltâ, בא, § 6 zu 2 Mos 12, 8.; Toseftâ. Tr. Pesachim, V, 3; Talmud. jer. Pesachim, VI, 4, fol. 33, c. und Talm. b. ib. fol. 70, a.

4) Talmud jer. Tr. Pesachim, VI, 5. fol. 33, c. und Talm. babli ib. fol. 70, a.

13. zu verzehren, zu denen auch Christus gehörte, dabei auch ungesäuerte Brote, die vorgeschriebenen Mazzôt, gegessen haben? Wir kommen hier auf einen Punkt, worüber zwischen der morgenländischen und lateinischen Kirche lange und hartnäckig gestritten wurde, nämlich ob Christus beim Passamahl gesäuertes oder ungesäuertes Brot gegessen hat. Die orientalische Kirche vertrat hauptsächlich die erstere, die lateinische die letztere Meinung. Diese Meinungsverschiedenheit hatte bekanntlich zur Folge, dass in der morgenländischen Kirche zum Abendmahl gesäuertes und in der abendländischen dazu ungesäuertes Brot gebraucht wurde. Nach unserer Hypothese vollzog man am 13. nur die religiöse Vorschrift, die man am 14. nicht vollziehen konnte und durfte; es war aber, wie wir gleich nachweisen werden, keine Nothwendigkeit vorhanden, schon am 13. ungesäuertes Brot zu essen. An mehreren Stellen im Pentateuch ist nämlich gesagt, dass solches Brot am Abend des 14. gegessen werden solle; an zwei Stellen (2 Mos. 12, 8 und 4 Mos. 9, 11) heisst es, dass das Passalamm zusammen mit «ungesäuertem Brote und bitteren Kräutern» zu verzehren sei Nun ist die Frage, ob dieses Zusammenessen absolut nothwendig war? Im Talmud[1]), wo an die Möglichkeit, dass das Passalamm am 13. gegessen würde, nicht gedacht werden konnte, wird nur die Frage aufgeworfen, ob man jetzt, wo man kein Passalamm hat, dann ob ein Verunreinigter, oder Personen, die nicht nach Jerusalem kommen können und daher keine Möglichkeit haben, das Passaopfer zu geniessen, auch ungesäuerte Brote am 14. essen müssen, und diese Frage wird bejahend beantwortet. In der älteren Mechîltâ[2]) wird die Meinung geradezu ausgesprochen, dass das Hauptgebot sei, das Passalamm zu verzehren, dass der Genuss der ungesäuerten Brote in keinem unumgänglichen Zusammenhange damit stehe, dass man daher das Passalamm auch ohne ungesäuertes Brot und ohne bittere Kräuter verzehren könne, falls man letztere nicht hat, und dass man dabei dennoch seine Pflicht, das Passalamm zu verzehren erfüllt hat. Maimonides hat auch diese Entscheidung der Mechîltâ in seinen Codex aufgenommen[3]). Daraus folgt, das Christus, als er das Passalamm am 13. verzehrt hatte, dabei keine ungesäuerten Brote genossen hat, da der Genuss solcher Brote erst für den Abend des 14. vorgeschrieben und gar keine Nothwendigkeit vorhanden war, auch dieses auf den 13. zu verlegen. In der Beschreibung des Passamahls Christi bei den Synoptikern ist in der That nur von ἄρτος, aber nicht von (τὰ) ἄζυμα die Rede[4]), und «bittere Kräuter», die gleichfalls für den Abend des 14. vorgeschrieben sind, werden dabei gar nicht erwähnt.

Da wir in der vorliegenden Abhandlung so oft auf Joh. XVIII, 28 hingewiesen und

---

1) Tr. Pesachim fol. 120, a.

2) Paraschah Bô, § 6 zu 2 Mos. 12, 8.

3) הלכות קרבן פסח, VIII, 1.

4) Dieser Beweis wurde beim Azymenstreit zuerst im XI. Jahrh. vorgebracht von Michael Cerularius, Patriarchen von Constantinopel, und dem bulgarischen Erzbischof Leo von Achrida in ihrem Sendschreiben an den Erzbischof Johann von Trani, später wurde er auch von Petrus, Patriarchen von Antiochien wiederholt, s. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie; Schaffhausen 1864, III, p. 82 f. und p. 9[illegible].

die Worte ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα häufig citirt haben, so erlauben wir uns Einiges zum richtigen Verständniss dieser Worte beizubringen. Dieselben wurden, wie wir glauben, nicht immer richtig verstanden und man hat in Folge dessen aus ihnen falsche Folgerung gezogen. Ich besitze in diesem Augenblicke keine neuen Commentare zum Neuen Testament und weiss daher nicht, wie die angeführten Worte in der allerletzten Zeit erklärt werden; ich habe aber vor mir die oben (p. 4, Anmk. 2) erwähnte Abhandlung von Dr. Moritz Kirchner vom Jahre 1870, wo p. 33—46 von diesen Worten gehandelt wird und wo der Verfasser, wie es mir scheint, zu einem grundfalschen Resultate gelangt ist.

Dass das Betreten des Hauses eines Heiden verunreinigt, ist bekannt. Aber die Frage ist, wie lange diese Verunreinigung dauert; denn manchmal dauerte eine solche nur einen Tag, d. h. bis zum Abend, worauf, nachdem gebadet worden, die Verunreinigung beseitigt war, טבילה והערב שמש; derjenige, welcher eine solche Verunreinigung sich zugezogen hatte, hiess daher טבול יום. Andere Verunreinigungen dagegen dauerten sieben Tage. Kirchner führt die Namen vieler älterer und jüngerer Gelehrten an, wie z. B. Lighfoct, Bynaeus, Wieseler, Wichelhaus und Andere, welche meinen, dass das Betreten des Hauses eines Heiden nur bis zum Abend verunreinige[1]); Lücke, Bleek, de Wette und Meyer dagegen behaupten, dass die Verunreinigung sieben Tage dauere. Er selbst erklärt sich für die erstere Ansicht und meint daher, dass die Synhedristen das Haus des Pilatus wohl hätten betreten und Abends, nach der Einnahme eines Bades, das Passalamm verzehren können. Kirchner hat sich sehr viel Mühe gegeben, um sich Klarheit über diese, wie er mit Recht bemerkt, sehr wichtige Frage zu verschaffen; er hat aber überall seinen Geldbeutel gesucht, nur nicht in der rechten Tasche, und als er auch in dieser suchte, erkannte er seinen eignen Beutel nicht. Zuletzt wandte er sich auch an jüdische Gelehrte, aber von diesen erhielt er eine falsche Antwort. Es würde mich zu weit führen, wenn ich hier alle seine Irrgänge verfolgen und seine Irrthümer und Missverständnisse widerlegen wollte. Kurz, er gelangt zu dem Resultate, dass das Betreten des Hauses eines Heiden nur bis zum Abend verunreinige. Von der fraglichen Stelle Joh. 18, 28 behauptet er, dass es sich hier nicht um das Passaopfer, sondern um die Chagigah handele und meint, dass die Synhedristen das Prätorium am 15. des Morgens nicht betreten wollten, weil sie an diesem Tage die Chagigah opfern wollten. Weiter sucht er sogar aus einer, von ihm natürlich missdeuteten, Stelle aus dem Talmud zu beweisen, dass man mit dem Ausdrucke פסח, πάσχα, auch andere Opfer als das Passaopfer gemeint haben könnte.

Ich persönlich habe, eben so wie der alte Winer[2]), eine grosse Abneigung gegen die Exegeten, welche sagen: «schwarz bedeute zwar überall schwarz, aber an dieser und je-

---

1) Zu dieser Gruppe kann man auch jetzt Wünsche rechnen; vgl. dessen Neue Beiträge etc. p. 588 zu Joh. 18, 28.

2) S. dessen Vorrede zur sechsten Ausgabe seiner «Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese», wo gewisse Exegeten Worte lesen können, welche sehr ihre Beachtung verdienen.

ner Stelle sei es idem quod weiss, oder schwarz stehe pro «weiss». Eine plausible Conjectur des Textes hat einen Sinn, aber ich kann mir nicht denken, dass ein Autor, der sonst glatt und vernünftig schreibt, plötzlich aus der Art geschlagen sei und, z. B., קרבן פסח pro חגיגה geschrieben haben sollte. Die Sache verhält sich aber hier wie folgt:

Nach den mosaischen Gesetzen verunreinigt ein Todter, ein einzelner Knochen eines solchen, ebenso ein Haus, als auch ein Zelt und ein Grab, in denen sich ein Todter oder ein Knochen desselben befindet, sieben Tage hindurch (4 Mos. 19, 11—16). Da ein Grab verunreinigt, so galt auch ein Feld, wo ein Grab sich befand und aufgeackert wurde, בית הפרס, weil zu befürchten stände, dass einzelne Knochensplitter zerstreut sich darin fänden, für unrein eben so wie ein Grab, und zwar 100 Ellen nach jeder Richtung von der Stelle, wo das Grab sich früher befunden hat[1]). Von zwei alten Lehrern, Jose ben Joezer und Jose ben Jochanan, welche etwa am Anfange der Maccabäerzeit gelebt haben, wird behauptet, sie hätten die Bestimmung getroffen, dass der Boden des Auslandes, d. h. aller Länder ausserhalb Palästina's, ארץ העמים, verunreinige sieben Tage, wie ein Grab, weil man befürchtete, der Boden könnte Knochensplitter von Todten enthalten[2]). Daher galt die aus dem Auslande nach Palästina eingeführte Erde gleichfalls für unrein. Nach einer andern Ueberlieferung soll man diese Bestimmung erst 80 Jahre vor der Zerstörung des zweiten Tempels, d. h. 10 vor Chr. Geburt, getroffen haben[3]). Bekanntlich wollten es die alten Rabbinen niemals zugeben, dass in ihren Traditionen irgend ein Widerspruch sich finden könnte, und so erfand man zwei Auswege, um denselben zu beseitigen. Der eine Ausweg ist der bekannte: die alte Bestimmung ist vergessen und später nur erneuert worden (vgl. oben p. 24). Andere sagten: die ältere Bestimmung betraf den Boden, die spätere bezog sich auch auf die Luft des Auslandes, welche gleichfalls verunreinigt, aber nicht in dem Grade wie der Boden[4]). Weiter heisst es[5]): Wohnungen der Heiden in Palästina verunreinigen. A s Grund dafür wird angegeben, dass man befürchtete, die darin wohnenden Heiden könnten, wie sie dies öfter thun sollten, ein zu früh geborenes Kind in dem Hause begraben haben. Das Haus galt daher als durch einen Todten verunreinigt, so lange man nicht die Gewissheit hatte, dass ein solcher darin nicht

---

1) Mischnah und Toseftâ, Tr. אהלות, 17, 1 folg. und an vielen anderen Stellen.

2) Talmud b. Tr. שבת, fol. 14, b und Talmud jer. ib. I, 6. fol. 3, c und d. und Tr. פסחים, I, 5. fol. 27, d.

3) Talmud b. l. c. fol. 15, a und b. und עבודה זרה, fol. 8, a. Die erstere Tradition wird im Talm. b. anonym angeführt mit der Formel תניא, im Talm. jer. dagegen im Namen eines Amôrâ R. Ze'îrâ ben Abînâ aus dem 4. Jahrh., nach R. Jeremija. Die zweite Tradition rührt von dem Amôrâ aus dem 3. Jahrh. R. Kahanâ her, nach R. Ismael, der es im Namen seines Vaters R. Jose, der ein Schüler des R. Akibah war, mittheilt. In der älteren rabbinischen Literatur wird von der Verunreinigung des Bodens im Auslande überall so gesprochen, dass es den Eindruck macht, als ob diese Verordnung eine sehr alte sei. Grätz (Geschichte der Juden 3, p. 714 f. 4. Aufl.) erklärt sich für die Echtheit der zweiten Tradition, weil sie ihm besser für seine Combination passt, indem er meint, man hätte dadurch die Auswanderung nach dem Auslande verhindern wollen, die, wie er behauptet, nach dem Tode des Herodes sehr überhand genommen haben soll.

4) S. Talmud b. Tr. נזיר, fol. 20, a u. fol. 54 b u. folg.

5) Mischnah, Tr. אהלות, 18, 4.; vgl. die Commentare zu dieser Stelle des Haja Gaon, des Maimonides und des R. Simson aus Sens.

begraben sei. So lange man aber keine solche hatte, verunreinigte folglich das Haus ebenso wie ein Grab, d. h. sieben Tage lang. Die Sache ist somit ganz klar.

Kirchner kennt auch diese Stelle und führt sie an, aber er bringt sie mit einer andern Stelle in Verbindung, die gar nicht hierher gehört, und verwirrt dadurch die Sache. Er sagt nämlich (p. 38): «Wenn aber ein zu früh geborenes Kind dort, etwa im Garten oder Hofraum» — nein, man befürchtete, dass das Kind im Hause selbst begraben sei — «beerdigt war, so konnte der Jude nur dann auf 7 Tage unrein werden, wenn er den Gruftdeckel berührte. Im Einklang nämlich mit Num. 19, 16, sagt er weiter, heisst es im Tractat Oholoth, 2, 4: Die Berührung eines Grabes macht auf 7 Tage unrein. «Der Gruftdeckel und der Gruftrand, הגולל והדופק (vgl. unten Anmerk. 1), machen unrein durch Berührung». Darauf bemerkt Kirchner, die Abgesandten des Synhedrions brauchten ja gar nicht, wenn sie das Prätorium betreten hätten, den Gruftdeckel und die Gruftwände zu berühren, man konnte ja dieselben sehen und sich in Acht nehmen. Konnte man sie aber nicht sehen, so war die Wohnung nur als die eines Heiden nur bis zum Abend unrein. Unbegreiflich! Die Sache ist doch klar und einfach. Das Haus des Heiden verunreinigte wie ein Grab, weil man befürchtete, ein solches könnte sich darin befinden, ohne dass man es sah. Befanden sich aber Juden im Hause, welche es bestimmt wussten, dass der Heide kein Kind darin begraben hatte, oder wenn man sich durch Nachsuchung davon überzeugt hatte, so verunreinigte das Haus nicht wie ein Grab. Das dagegen, was dort von der Berührung des Sargdeckels und der Sargwände [1]) gesagt ist, gehört gar nicht hierher und hat einen ganz andern Sinn. Damit ist nur gesagt, dass dieselben ebenso verunreinigen durch directe Berührung, wie ein Grab, aber durchaus nicht, dass letzteres nur dann verunreinigt, wenn erstere berührt werden [2]).

---

1) Ueber die Bedeutung von גולל u. דופק herrschen verschiedene Meinungen; s die Commentarien zu אהלות, 2, 4 von Haja Gaon, Maimonides, R. Simson aus Sens und R. Ascher ben Jechiel (ed. Wilna), und den Commentar von Salomon Izchaki (Raschi) zum Tr. כתובות, fol. 4, b. An vielen Stellen der Tosefôt (Glossen zum Talmud) wird dafür eine, von der Ansicht der eben angeführten Autoritäten abweichende Erklärung gegeben; s. Tr. ברכות, fol. 19, b, s. v. מדלגין; Tr. שבת, fol. 152, b, s. v. עד; Tr. סוכה, fol. 23, a, s. v. ולא; Tr. כתובות, l. c. s. v. עד; Tr. נזיר, fol. 54, a, s. v. הגולל und an mehreren anderen Stellen. Aus der Tosefta, Tr. אהלות, 3, 9 scheint mir hervorzugehen, dass damit der Sargdeckel und die Sargwände gemeint sind.

2) Zu meiner nicht geringen Verwunderung fand ich in dem Commentare zu Johannes von Holtzmann (Hand-Comm. zum Neuen Testam., Freiburg. 1891, IV, p. 187) folgende Bemerkung: «Das Betreten eines heidnischen Hauses, darin Sauerteig war, würde eine levitische Verunreinigung nach sich gezogen und die Juden, wie schon an der Schlachtung, so auch am Genuss des Osterlammes gehindert haben». Wo hat denn Holtzmann die Halachah gefunden, dass Sauerteig irgend wie und irgend wann verunreinigt? Selbst am Osterfeste darf wohl kein Jude in seinem Hause oder auch nur in seinem Besitze gesäuertes Brot haben, aber dasselbe verunreinigte niemals, so dass ein Jude selbst am Osterfeste den ganzen Tag in einem Hause zubringen konnte, wo sich Sauerteig befand, ohne sich dadurch zu verunreinigen. Ja, wenn sogar solches in der That verunreinigt hätte, was keineswegs der Fall war, so könnte doch die Verunreinigung nur bis zum Abend gedauert haben und sie hätten ja dann doch das Passalamm verzehren können. Holtzmann verweist da auf das von ihm Bd. I, p. 364 zu Act. 10, 28 Gesagte, wo er bemerkt, dass die Juden sich nicht scheuten, das Haus eines Heiden zu betreten, wenn es sich um Proselytenmacherei handelte, und verweist dabei auf Jos. Ant. XX, 3, 4. Aber Holtzmann

Der Berichterstatter über die letzten Tage Jesu hat somit den damaligen gesetzlichen Bestimmungen gemäss berichtet. Nach der Zerstörung des Tempels kamen alle Vorschriften über Reinheit und Unreinheit, die mit dem Opferwesen eng verbunden waren, ausser Gebrauch. Die Bestimmungen darüber waren wohl in den rabbinischen Schulen bekannt, schwerlich aber unter den Laien. Da es aber sehr unwahrscheinlich ist, dass jener Berichterstatter am Ende des 1. oder am Anfange des 2. Jahrhunderts Mitglied irgend einer rabbinischen Schule gewesen war, so muss man annehmen, dass er zu einer Zeit gelebt hat, wo jene Bestimmungen über Reinheit und Verunreinigung noch im Leben eine praktische Bedeutung hatten, d. h. vor Zerstörung des zweiten Tempels. Ich komme hier somit wieder zu dem Resultate, dass der wesentliche Inhalt der Berichte über die letzten Tage Christi aus sehr früher Zeit herstammt.

Zum Schlusse wollen wir hier noch zwei Stellen in den Evangelien besprechen, die zwar in keiner directen Beziehung zu der vorliegenden Abhandlung stehen, aber wohl in einer indirecten; wir meinen die Stelle im Ev. Johannis XIX, 31, wo von dem Sabbat, an welchem Christus im Grabe lag, gesagt wird: ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου, und Ev. Luc. VI, 1, wo ein gewisser Sabbat σάββατον δευτερόπρωτον genannt wird. Lighfoot[1]) meinte, jener Sabbat im Ev. Joh. wurde deshalb so genannt 1) weil er ein Sabbat, 2) weil er der 15., also ein grosser Festtag war und 3) erat dies, quo oblatus manipulus primitialis, secundum praeceptum, Lev. XXIII, 11. Eine ähnliche Erklärung findet man nun auch bei den neueren Commentatoren[2]).

In mehreren Codd., so wie auch in der syrischen Uebersetzung fehlt zwar in Luc. 6, 1 das Wort δευτερόπρωτον; man kann aber, so glauben wir, an der Echtheit dieses Wortes nicht zweifeln, da es doch viel wahrscheinlicher ist, dass ein unverständliches und scheinbar unsinniges Wort weggelassen, als das ein solches von irgend Jemandem hinzugefügt worden sei. Die Bedeutung dieses Wortes, welches nur noch ein einziges Mal bei Eusth. vita Eutych. N. 95 für den Sonntag nach Ostern, δευτεροπρώτη κυριακή, gebraucht wird, war schon den Kirchenvätern nicht recht bekannt und wurde von ihnen verschieden gedeutet[3]). Hieryonmus richtete sich mit einer Anfrage über die Bedeutung dieses Wortes an Gregor von Nazianz, der ihm versprach in einer Predigt sich darüber auszusprechen, was aber, wie es scheint, niemals geschehen ist[4]). Scaliger[5]), dem Casaubonus und viele Neuere beistimmen, meint, dass darunter der Sabbat, welcher in die Osterwoche fällt,

---

vergass dabei, dass es sich hier um das Betreten eines heidnischen Hauses im Auslande, d. h. ausserhalb Palästina's, handelt, wo die Gesetze über Verunreinigung nicht beobachtet wurden und auch nicht beobachtet werden konnten, da schon der Boden daselbst, wie oben bemerkt wurde, als verunreinigend galt.

1) Hor. hebr. et talm. ed. Carpzov. Leipz. 1684, p. 1134 f.

2) S. Meyer, Comm. zum Ev. Joh. 7. Aufl., bearbeitet von B. Weiss; Göttingen 1885, p. 675 und ib. Anmk *.

3) S. Meyer, Comm. zu Markus und Lukas, 7. Aufl. von Weiss, p. 367 f.

4) S. Holtzmann, l. c. I, p. 89 f. Freiburg 1892.

5) De emend. temp. 6, p. 557. Vgl. Meyer und Holtzmann l. c.

zu verstehen sei. Andere sagen, dass damit der zweite Sabbat nach dem zweiten Ostertage, dem Tage der 'Omerschwingung, gemeint sei, im Sinne von δεύτερον τῶν πρώτων. Andere wieder geben andere Erklärungen, die Holtzmann nur als «Rathversuche und Einfälle» ansieht[1]). Sprachlich glaubte man meistens jenen sonderbaren Ausdruck δευτερόπρωτον dadurch zu erklären, dass jener Sonnabend der erste Sabbat war nach dem zweiten Tag des Osterfestes, an welchem, wie man glaubt, der 'Omer dargebracht wurde. Aber abgesehen von der Frage, ob diese Erklärung überhaupt sprachlich möglich sei, ist sie aus sachlichen Gründen mehr als unwahrscheinlich; denn wenn der 'Omer immer am zweiten Tage des Osterfestes dargebracht wurde, gleichviel auf welchen Tag der Woche derselbe auch fiel, so hätte ja das Zählen der Sabbate gar keinen Sinn, sondern man hätte dann nur, wie dies noch heute von den Juden geschieht, die Wochen zu zählen, da die Sabbate an und für sich als solche bei dieser Zählung gar keine Rolle spielen[2]). Jener Ausdruck bei Lukas kann daher nur aus einer Zeit herstammen, wo man, in Folge einer gesetzlichen Bestimmung, die Sabbate und nicht die Wochen zählte. Wann war dies aber der Fall und warum geschah es? Dies wollen wir hier weiter untersuchen.

Es ist bekannt, dass in Bezug auf die Auffassung von ממחרת השבת bei der Darbringung des 'Omers (3 Mos. 23, 11. 15 und 16) drei verschiedene Ansichten herrschten. Die Boethusäer (vgl. oben, p. 28, Anmk.), mit denen die Samaritaner und Karäer bis auf den heutigen Tag übereinstimmen, fassten diese Worte buchstäblich auf und behaupteten, dass damit der Sonntag, welcher auf den in das Osterfest fallenden Sabbat folgt, gemeint sei. Dieser Ansicht gemäss musste auch das Pfingstfest immer auf einen Sonntag fallen, was bei Samaritanern und Karäern bis heute wirklich der Fall ist. Da nun die Zählung an einem Sonntag anfing und an einem Sabbat endigte, so zählte man da natürlich die Sabbate. Die Pharisäer dagegen behaupten, dass unter diesem Sabbat der erste Osterfeiertag zu verstehen und dass mit ממחרת השבת der 16., d. h. der zweite Tag des Osterfestes, gemeint sei. Die Angaben, die man bei Philo und Josephus findet, stimmen mit dieser Annahme überein. Die dritte Auffassung, welche in der syrischen Uebersetzung der angeführten Stelle (V 11)[3]) und in dem Buche der Jubiläen ihren Ausdruck findet, geht dahin, dass man unter jenen Worten den 22. zu verstehen habe, also den ersten Tag nach dem siebenten Tag des Osterfestes. Nach dieser Auffassung richten sich noch jetzt die Falascha[4]).

---

1) S. Meyer und Holzmann l. c., wo besonders bei letzterem viele Erklärungsversuche angeführt sind

2) Das, was Wünsche (l. c. p. 427 zur Stelle) über den «Aftersabbath» sagt, hat, meines Erachtens, gar keinen Sinn und steht im Widerspruch mit der von ihm mitgetheilten und von ihm selbst acceptirten Meinung Scaliger's.

3) V. 15 scheint ܐܚܪܝܐ nach ܕܦܨܚܐ ausgefallen zu sein.

4) Von diesem Streitpunkte in Bezug auf die Erklärung von ממחרת השבת handelt ausführlich D. Hoffmann in seiner Schrift: Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze, Berlin, s. a. I, p. 1—66. Sein Standpunkt ist streng conservativ-rabbinisch. Hoffmann hat auch eine andere Abhandlung geschrieben, betitelt: Der Tag der 'Omerschwingung; ich kenne sie aber nicht. Hinsichtlich der Samaritaner s. Corresp. des Samarit. in Not. et extr. XII, p. 158. 177 und 190 und Petermann, Reisen im Orient, I, p. 289. Der samaritanische Uebersetzer des Pentateuchs übersetzt ממחרת השבת



Welche von diesen drei Meinungen die richtige sei, kann uns hier gleichgiltig sein; was uns aber interessirt ist die Frage: welche Meinung im praktischen Leben die herrschende war? Geiger, Wellhausen, Delitzsch, Schürer[1]) und wohl noch manche Andere meinen, dass die Auffassung der Pharisäer die von Alters her im praktischen Leben recipirte war und dass die Boethusäer hierin nur eine theoretische Opposition gemacht hätten, die auf das praktische Leben gar keinen Einfluss ausgeübt hätte. Als Beweis dafür macht man geltend, dass schon die 70 angeblich nach der Ansicht der Pharisäer übersetzen, dass Philo und Josephus als die Zeit für die Darbringung des 'Omers den zweiten Ostertag angeben, also wie die Pharisäer. Was die 70 anbetrifft, so will ich doch sehr bezweifeln, dass dies der Fall sei; denn verschiedene Handschriften der 70 bieten an den betreffenden Stellen Lesarten dar, die Frankel[2]) allerdings, aber ohne jede Begründung, für werthlos erklärt, aber meines Erachtens eher ursprünglich sind als die unserer Ausgaben, und welche gar nicht mit der pharisäischen Auffassung übereinstimmen[3]). Das Zeugniss des Josephus, das unbedingt ganz positiv ist, gilt nur für seine Zeit, d. h. für das letzte Jahrzehnt des Tempelbestandes, und zu dieser Zeit wurde bestimmt in dieser, wie auch in vieler anderer Beziehung, nach der Auffassung der Pharisäer gehandelt. Was Philo's Zeugniss anbetrifft[4]), so werden wir weiter unten darüber sprechen. Im Gegensatz zu der angeführten Meinung von Geiger und der Anderen glauben wir, dass die Auffassung der Boethusäer die herrschende und maassgebende war und dass die Pharisäer ihre Ansicht erst in späterer Zeit und nach hartem Kampfe zur Geltung gebracht haben. Hier unser Beweis dafür.

In dem alten, historisch vollkommen zuverlässigen Festkalender, מגילת תענית, findet

---

in allen drei Stellen (V. 11, 15 und 16) מבתר שבתה, und auch in der arabisch-samaritanischen Uebersetzung des Abû-Sa'id werden jene Worte wörtlich durch غد السبت, also Sonntag, wiedergegeben. In Bezug auf das Buch der Jubiläen und die Falascha vgl. Epstein in der Revue des étud. juiv. 1891, Bd. 22, p. 13 ff. und dessen Eldad ha-Dani, p. 159 ff.

1) S. Geiger, Urschrift, p. 137 f.; Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer, p. 59 f.; Delitzsch, in Riehm's Handwörterbuch des bibl. Alterthums, II, p. 1184 und Schürer, l. c. II, p. 344.

2) S. dessen: Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandr. Hermeneutik, p. 136; vgl. seine Vorstudien zu der Septuaginta, p. 190 f.

3) In unseren Ausgaben der 70 ist ממחרת השבת V. 11 durch τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης wiedergegeben. Dieses πρώτης ist an und für sich unverständlich und Frankel denkt sich hier (l. c.) ἑορτῆς hinzu. Da unmittelbar vorher von keinem Feste die Rede ist und der einfache Sinn des Textes an und für sich gar nicht auf den Zusammenhang der 'Omerschwingung mit dem Passafeste hinweist, so frägt es sich, ob man hier berechtigt ist, ἑορτῆς hinzuzufügen. Thut man dies nicht, so bleibt dann πρώτης unverständlich und verdächtig. Als Varianten oder Glossen führt hier Field (Originis Hexampl. etc. I, p. 206 f.; die Ausgabe von Holmes-Parsons ist mir jetzt nicht zugänglich) die Randglossen an: Ἄλλος· τοῦ σαββάτου nach πρώτης, und dann Ἄλλος· τῇ μετὰ τὸ σάββατον. V. 15 übersetzen auch die 70 ἀπὸ τῆς ἐπαύριον τῶν σαββάτων, also Sonntag. Eine Randglosse bemerkt hier: Ἄλλος· (ἀπὸ) τῆς πρώτης τοῦ σαββάτου. Für שבתות תמימות haben die 70 ἑβδομάδας ὁλοκλήρους und eine Randglosse σάββατα ἄμωμα. Auch V. 16, wo die 70 ממחרת השבת השביעית mit ἐπαύριον τῆς ἐσχάτης ἑβδομάδος wiedergeben, hat eine Randglosse: [ἐπαύριον] τοῦ σαββάτου (τοῦ) ἑβδόμου. Aus allen diesen durchaus nicht werthlosen Varianten kann man ersehen, dass man nicht berechtigt ist, zu behaupten, die 70 übersetzen nach der Auffassung der Pharisäer; eher möchte ich das Gegentheil annehmen.

4) Philo, de Septenario, ed. Mangey, II, p. 294 (ed. Richter, V, p. 41, § 20). Dagegen spricht Philo, de Decalogo, § 30, (ed. R. IV, p. 278) vom Pfingstfeste ohne genaue Angabe der Zeit.

sich die Notiz, dass man die Tage vom 8.—22. Nisan als Halbfeste eingesetzt hätte zum Andenken an den Sieg, welchen die Pharisäer über die Boethusäer errungen haben in Bezug auf die Deutung von ממחרת השבת[1]). Ist es aber denkbar, dass man ein achttägiges Fest eingesetzt haben würde zum Andenken eines theoretischen Sieges in der Schule, der für das praktisch-religiöse Leben gar keine Bedeutung hatte?

Ein Sieg setzt einen Kampf voraus; ein Sieg, der ganz besonders gefeiert wird, zu dessen Andenken eine achttägige Feier für alle Zeiten eingesetzt wurde, setzt einen vorangegangenen schweren und harten Kampf voraus. Stellen wir uns die Situation vor, wenn man, nach Geiger und den Anderen, annimmt, dass die Auffassung der Pharisäer die im praktisch-religiösen Leben von Alters her allgemein recipirte war. Wer hat denn den Kampf begonnen? Die Pharisäer hatten ja nicht die geringste Ursache einen solchen heraufzubeschwören. Die Sadducäer hatten wohl Grund es zu thun, aber es fehlte ihnen doch an jeder Veranlassung dazu, da in der betreffenden Angelegenheit in der Praxis angeblich niemals nach ihrer Ansicht gehandelt wurde. Wozu denn also der schwere Streit mit den Pharisäern? Dazu kommt noch eine andere Frage. Wodurch denn haben die Pharisäer ihren Sieg errungen? Durch gelehrte Argumente, vor denen die Sadducäer sich gebeugt und durch welche sie sich für besiegt erklärt haben? Letzteres war, wie wir gleich sehen werden, durchaus nicht der Fall und konnte es auch nicht sein. Wir kennen diese Argumente für die Ansicht der Pharisäer. Vier Tannaïm, welche noch zur Zeit des Tempels gelebt haben und zum Theil Schüler des Rabban Jochanan ben Zakkai, eines Hauptkämpfers gegen die Sadducäer, waren, bringen, ein Jeder für sich, ihre Beweise für die Ansicht der Pharisäer vor[2]). Spätere Tannaïm aus dem zweiten Jahrhundert treten mit noch anderen Argumenten für die Richtigkeit dieser Ansicht ein[3]). Sind aber alle diese Beweise so schlagend und so überzeugend, dass die Sadducäer vor ihnen die Waffen strecken und sich für überzeugt erklären mussten? Wollte ich sagen, dass sie es durchaus nicht waren, so könnte man meinen: ich sei ein sündhafter Mensch, dem es an den gebührenden Respect vor rabbinischer Exegese und Deutung fehlt. Aber ein ganz anderer Mann als ich, dem es an diesen Respect durchaus nicht fehlt, der einer der stärksten Säulen des babylonischen Talmuds war, — ich meine den Amôrâ Rabbâ, רבא, der, während der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, gegen zwanzig Jahre Vorsteher der Hochschule zu Pumbedita war —, übte eine fast vernichtende Kritik gegen alle diese Argumente aus und lässt nur zwei von ihnen als auch für ihn überzeugend gelten[4]). Und vor solchen Argumenten sollen die Sadducäer freiwillig sich gebeugt und durch sie sich für überzeugt und besiegt erklärt haben? Nein, es war kein theoretischer Schulkampf, man kämpfte nicht mit Deutungen und exege-

1) מגילת תענית, I, 2, wiederholt besprochen Talmud b. Tr. תענית, fol. 17, b. und מנחות, fol. 65, a. und Talmud j. Tr. תענית, 2, 12, fol. 66, a.

2) Talmud b. Tr. מנחות. fol. 65. b

3) Sifrâ zu אמור, Paraschah 10, 12, 1 ff. und wiederholt Talmud b. l. c.

4) Talmud b. l. c. fol. 66, a.

tischen Argumenten, sondern mit der Faust, und der Kampf muss sehr hart gewesen sein; denn eine aristokratisch-klerikale Partei, welche das sogenannte historische Recht auf ihrer Seite hat und im Besitze der Gewalt ist, lässt sich nicht leicht dieselbe aus den Händen winden. Von dem erwähnten R. Jochanan ben Zakkai wird auch erzählt, dass er einem Hohenpriester, der nicht recht nach seiner pharisäischen Geige tanzen wollte, ein Stück vom Ohre abgezwickt hat[1]), um ihn dadurch (nach 3 Mos. 21, 17 ff.) unfähig zum Tempeldienst zu machen. Dies war freilich kein argumentum ad oculos, aber ein handgreifliches argumentum ad aures.

In jenem Festkalender werden noch einige andere Festtage aufgezählt, welche zum Andenken an Siege über die Sadducäer eingesetzt wurden; aber alle diese Siege hatten eine praktisch-religiöse Bedeutung[2]). Ja, in der Mischnah ist auch von gewissen, von Seiten der Pharisäer ergriffenen Maassregeln die Rede, um sogar den Schein zu vermeiden, als ob die Ansicht der Boethusäer irgend eine Berechtigung hätte[3]). Die Boethusäer waren auch so erbittert über ihre Niederlage, dass sie für schweres Geld falsche Zeugen mietheten, welche falsch bezeugten, dass sie den Neumond zu der und der Zeit gesehen hätten, um die pharisäische Kalendercommission irre zu führen, damit das Wochenfest ihrer Ansicht gemäss auf einen Sonntag fiele[4]). Hätten sie denn dies gethan und sich einer schweren Strafe von Seiten der Pharisäer ausgesetzt[5]), wenn die Lehre derselben in Bezug auf jenes Fest von Alters her die allein praktisch geübte gewesen wäre? Nein, ihre Niederlage muss eine ganz positive praktisch-religiöse Bedeutung gehabt, und in jüngster Zeit stattgefunden haben, d. h. zu der Zeit, wo die Pharisäer das Uebergewicht im Synhedrion erlangt und die sadducäischen Hohenpriester sich unter ihr Joch beugten, was gegen 60 nach Christi Geburt geschehen sein dürfte[6]). Die Pharisäer mussten also wohl einen harten Kampf gegen Boethusäer durchgekämpft haben, bis sie ihre Ansicht für die Praxis durchsetzten. Es ist auch oben vielfach darauf hingewiesen worden, dass bei den Samaritanern und Karäern viele alte Auffassungen der mosaischen Gesetze sich erhalten haben, und es frägt

---

1) Tosefta, Tr. פרה, 3, 8. Nach Graetz, G. d. J. III, p. 747 f. der 4. Aufl. soll dieser Hohepriester Anan ben Anan gewesen sein und das erzählte Ereigniss etwa 61 n. Chr. stattgefunden haben.

2) S. Graetz, G. d. J. III, p. 567 ff. d. 4. Ausg.

3) S. Mischnah, Tr. חגיגה, II, 4 und vgl. Talmud b. ib. fol. 17, b. und Mischnah, Tr. מנחות, X, 4 (in den Ausgaben des Talmud b. VI, 3, fol. 65, a).

4) S. Mischnah, Tr. ראש השנה, II, 1.; ib. Tosefta, 1, 15 (ed. Zuckermandel, wo der Text corrumpirt ist, richtig ed. Wilna, 1, 14); ib. Talmud b. fol. 22, b. und Talmud j. ib. I, 1, fol. 57, d u. folg.

5) Als einer der beiden, von den Boethusäern gemietheten, falschen Zeugen zuletzt bekannt hatte, dass er von jenen gemiethet wurde, um die Mitglieder der Kalendercommission irre zu führen, sagten ihm diese: Das Geld, welches du als Bestechung erhalten hast, behalte dir, und diejenigen, welche dich gemiethet haben, sollen gegeisselt werden, יבואו וילקו, oder nach einer anderen Lesart: ימתח[ו] על העמוד. Die Geisselung, מכת מרדות, מלקות, war aber eine furchtbare Strafe, wo es vorkam, dass der Bestrafte während der Execution und in Folge derselben seinen Geist aufgab.

6) Während des Processes gegen die Apostel, gegen 34, stand der Pharisäer Gamaliel im Synhedrion, wie es scheint, noch ziemlich vereinzelt da und er konnte die Geisselung der Apostel nicht verhindern; dagegen hatten die Pharisäer beim Processe des Apostels Paulus, gegen 58, wenn auch nicht das Ueber-, aber jedenfalls das Gleichgewicht gegenüber den Sadducäern.

sich nun, wie diese dazu kamen, das Pfingstfest nach der Ansicht der Boethusäer bis auf den heutigen Tag zu feiern, wenn man annehmen wollte, dass man nach derselben niemals im praktischen Leben gehandelt hätte?

Aus dem Gesagten gelangt man, glauben wir, zu folgenden Resultaten. Die Ansicht der Pharisäer mag schon in alter Zeit ihre Vertreter gefunden haben, weshalb sie auch in Alexandrien aufgenommen werden konnte. Gelehrte Pharisäer sind oft nach Alexandrien gekommen und haben daselbst längere Zeit verweilt; und da die daselbst wohnenden Juden religiös selbstständig waren und ihr eigenes Synhedrion hatten[1]), so ist es möglich, dass sie zu irgend einer Zeit die Auffassung der Pharisäer in Bezug auf ממחרת השבת angenommen hatten. Das, was Philo darüber sagt, mag vielleicht nur alexandrischer Brauch gewesen sein. In Palästina dagegen herrschte in alter Zeit die Auffassung nach dem natürlichen Sinne des Wortes, wonach mit ממחרת השבת der Sonntag gemeint sei, und diese Auffassung hat sich, wie gesagt, auch bei den Samaritanern erhalten. Ob auch die Karäer ihre mit der der Boethusäer übereinstimmende Auffassung jener Worte aus alter Zeit, wie so manches Andere, haben, oder ob sie diese erst in späterer Zeit (nachdem Anan die zerstreuten antitalmudischen Elemente um sich gesammelt und sie zur Secte der Karäer organisirt hat) angenommen, lasse ich dahingestellt sein. Da hier nicht die Sadducäer überhaupt, sondern speciell die Boethusäer als Gegner der Pharisäer genannt werden, so führt mich dies zu der Vermuthung, dass die Letzteren zur Zeit der Königin Alexandra, welche ihnen günstig war, vielleicht auch zur Zeit des schwachen Hyrkan II., wirklich ihre Ansicht zur Geltung gebracht, und dass die Sadducäer später, mit Hilfe der, ihren Standpunkt einnehmenden, mächtigen Boethusäer, seit etwa 25 vor Chr. Geb., die praktische Wiedereinführung ihrer Auffassung durchgesetzt haben[2]). Durch diese Annahme würde sich auch die Angabe Philo's leicht erklären. Es ist aber eben so gut möglich, dass die Auffassung der Pharisäer immer nur eine theoretische Bedeutung gehabt hatte und dass die Letzteren ihre Meinung erst in dem letzten Jahrzehnt des Tempelbestandes, wo es ihnen, wie gesagt, mehr und mehr gelungen ist, im Synhedrion und auch sogar in Angelegenheiten des Cultus im Tempel, die Gewalt an sich zu reissen, zur praktischen Geltung gebracht haben.

Da wir oben nachgewiesen haben, dass zur Zeit Christi alle Handlungen in Bezug auf das Passaopfer nicht nach den Ansichten der Pharisäer, sondern nach denen der Sadducäer vollzogen wurden, so ist man wohl auch zu der Meinung berechtigt, dass zu jener Zeit auch die boethusäische oder sadducäische Auffassung von ממחרת השבת im praktischen Leben die herrschende war und dass man somit den 'Omer wenigstens damals, vielleicht aber auch immer, an dem Sonntage dargebracht hat. welcher auf den in die Osterwoche fallenden Sabbat folgte. Nimmt man dies an, wozu man wohl aus den angegebenen Gründen vollkommen berechtigt ist, so erlangt man ein volles Verständniss jener beiden Verse.

1) Die Belege dafür aus den beiden Talmuden finden sich in Erech Millin von Rappoport, p. 98 u. 101 f.

2) Schon der Name Boethusäer = Sadducäer spricht für eine sadducäische Reaction durch die Familie Boethus.

Der Sabbat des Osterfestes bekam dann eine grosse Bedeutung; denn er war, wie wir gleich sehen werden, der erste der 50 zu zählenden Tage, weshalb er auch der grosse Sabbat genannt wurde; dann zählte man sieben Wochen und zwar nicht nach Wochen als solche, sondern nach den sieben Sabbaten, von denen der erste nach dem Osterfeste wirklich δευτερόπρωτον war.

Um das eben Gesagte klar zu machen, will ich das mittheilen, was Petermann von der jetzigen, darauf bezüglichen Praxis der Samaritaner berichtet [1]) «Das zweite Fest im Jahre, sagt derselbe, welches sich an das vorhergehende (Fest des 14. Nisan, Opferung des Passaopfers) unmittelbar anschliesst, ist das der ungesäuerten Brote, der מַצּוֹת. Als Feiertag darin gelten der erste Tag wie der letzte, und der grosse Sabbat, welcher dazwischen fällt. Dieser kann aber auch auf den letzten Tag dieses Festes fallen, dessen erster Tag zugleich der des Pesach ist, und dann hat dieses Fest nur 2 Festtage». «Der grosse Sabbath, heisst es bei ihm weiter, welcher in das Fest der Mazzoth fällt, ist zugleich der erste der خمسين, der 50 Tage oder 7 Sabbathe bis an das Pfingstfest, Schebuoth. Jeder dieser 7 hat einen besonderen Namen und dieser erste heisst auch שַׁבַּת הַיָּם, «der Sabbath des Meeres», weil an diesem Tage hauptsächlich das Lied der Mirjam nach dem Durchzug der Kinder Israel durch das rothe Meer abwechselnd gelesen wird». Hier mache ich noch auf einen Punkt aufmerksam. Die Angabe über die Zählung der 7 Wochen ist im Pentateuch nicht ganz klar; denn während es 3 Mos. 23, 15 heisst, dass man vom Tage der Darbringung des 'Omer volle sieben Wochen zählen solle, heisst es Vers 16: «bis zum nächsten Tag des siebenten Sabbats sollet ihr fünfzig Tage zählen». Die Rabbinen suchen diese Schwierigkeit auf ihre Weise zu beseitigen [2]). Die Samaritaner wichen dieser Schwierigkeit dadurch aus, dass sie den grossen Sabbat, d. h. den Sabbat der Osterwoche, den Tag vor der Darbringung des 'Omers, als den ersten der zu zählenden fünfzig Tage betrachteten, worauf sie dann den nächsten Sabbat nach dem Osterfeste als den ersten der sieben zu zählenden Sabbate rechneten. Die Juden verfuhren offenbar auf dieselbe Weise, da auch sie, wie aus dem Evang. Johannis zu ersehen ist, den Sabbat der Osterwoche den grossen Sabbat nannten und ihn wohl gleichfalls als den ersten der fünfzig Tage ansahen, worauf sie den ersten Sabbat nach Ostern, mit dem die Zählung der sieben Sabbate begonnen hatte, mit Recht «den zweiten ersten Sabbat» genannt haben [3]).

---

1) Reisen im Orient, I, p. 288 f.

2) Talmud, Tr. מנחות, fol. 65, b.

3) Bekanntlich nennen die Juden noch jetzt den Sabbat vor Ostern שבת הגדול, «den grossen Sabbat». Ich dachte früher, man hätte nach dem Siege der Pharisäer, wobei der in die Osterwoche fallende Sabbat seine Bedeutung verloren hatte, den Beinamen des letztern auf den ihm vorangehenden Sabbat vor dem Osterfeste übertragen. Ich überzeugte mich aber nachher, dass dies unrichtig sei und zwar aus folgendem Grunde: Weder in der talmudischen Literatur, noch in den Midraschim, noch in den Schriften der Gaonim, und, bis gegen 1840, auch nicht in den Werken der in den Ländern des Islâms lebenden Juden kommt diese Benennung vor. Wäre jene Vermuthung richtig, so müsste doch dieser Name in diesen Literaturwerken vorkommen, während jener Sabbat in denselben immer nur שבת שלפני הפסח, «der Sabbat vor dem Passafeste», aber niemals «der grosse Sabbat», genannt wird. Dagegen kommt diese Benennung bei den Juden in den christlichen

Ist die oben gegebene Erklärung jener beiden Stellen richtig — und ich bin fest überzeugt, dass sie es ist —, so kann man daraus, wie ich glaube, eine Folgerung von weittragender Bedeutung ziehen. Josephus erwähnt nur die pharisäische Auffassung von ממחרת השבת und sagt, dass der 'Omer am zweiten Tage des Osterfestes dargebracht wurde. Da seine Berichte von den religiösen Gebräuchen, die im Tempel verrichtet wurden, sich meist auf das letzte Jahrzehnt des Tempelbestandes beziehen, so kann man sicher annehmen, dass die pharisäische Auffassung jener Worte schon vor 60 nach Chr. durchgedrungen und zur praktischen Geltung gelangt ist. Wir wissen auch sonst, dass es einem sadducäischen Hohenpriester schlecht ergangen ist, als er, gegen 62 n. Chr., den Versuch machte, im Tempel eine Ceremonie gegen die Ansicht der Pharisäer zu vollziehen[1]). Wir wissen ferner aus Josephus[2]), dass die sadducäischen Priester während der letzten Jahre des Tempelbestandes sich, wenn auch widerwillig, vor der Uebermacht der Pharisäer beugten und, gegen ihre eignen Ueberzeugungen, nach den Meinungen der Letzteren handelten. Man kann daher mit Sicherheit annehmen, dass jene pharisäische Ansicht über den Tag, an welchem der 'Omer dargebracht werden soll, spätestens um 60 n. Chr. zur praktischen Geltung gelangt ist. Ist dies der Fall, so müssen die beiden Berichterstatter, von denen die angeführten Verse im Ev. Johannis und Evang. Luc. herrühren, nicht viel später als um 50–55 n. Chr. gelebt haben; denn die Benennungen: «der grosse Sabbat» und σάββατον δευτερόπρωτον, «der zweite erste Sabbat», welche beide Berichterstatter nur im Vorbeigehen und ohne jede

---

Ländern seit dem Aufange des XI. Jahrhunderts häufig vor, und es ist augenscheinlich, dass diese Juden den Ursprung dieses Namens zur Zeit, wo derselbe zuerst vorkommt, nicht mehr gekannt und mit Hilfe einer, allerdings schon im Midrasch vorkommenden, Legende zu erklären gesucht haben. Nachdem mir, nach langem Nachforschen, diese Thatsache zur Gewissheit wurde, kam ich auf den Gedanken, dass diese Juden jene Benennung von den, mit ihnen im Verkehr stehenden, Christen entlehnt haben, welche, seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, (s. Euseb. H. E. IV, 15) und, in den beiden katholischen Kirchen, bis auf den heutigen Tag, den Sonnabend unmittelbar vor dem ersten Ostertag den «grossen Sabbat» nennen. Für diese Vermuthung spricht der Umstand, dass den Juden der Ursprung dieses Namens factisch unbekannt war und ist und dass, bis gegen 1340, diese Benennung nur in den Schriften der in christlichen Ländern lebenden Juden vorkommt; selbst die spanischen Juden, welche gegen 1340 von dem «grossen Sabbat» sprechen, haben das von ihnen über denselben Gesagte unzweifelhaft, mittel- oder unmittelbar, einer Schrift eines französischen Juden aus der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts entnommen. Dagegen spricht vielleicht gegen diese Annahme, dass es Synagogal-Poesien giebt, die am «grossen Sabbat» in den Synagogen vorgetragen werden und welche von einem französischen und einem Juden aus dem Südosten Europa's herrühren, die nicht später als gegen 1040 gelebt haben. Diese Synagogal-Poesien kommen übrigens nur in dem Ritus der europäischen Juden vor; die sogenannten spanischen Juden, so wie auch die des Orients und von Nordafrika kennen sie nicht. Es ist übrigens auch möglich, dass jene religiösen Dichtungen nicht speciell für den «grossen Sabbat», sondern nur für den Sonnabend vor Ostern gedichtet wurden; denn solche Dichtungen sind auch für mehrere andere Sabbate verfasst worden, welche irgend eine höhere Bedeutung als die anderen Sabbate haben, was auch bei dem Sonnabend vor dem Osterfeste sicher der Fall ist. Da hier nicht der Ort ist, eine Untersuchung über den jüdischen «grossen Sabbat» zu machen, der sicher in keinem Zusammenhange mit dem «grossen Sabbat» im Evangelium Johannis steht, so begnügen wir uns für jetzt mit dem hier Gesagten und halten es nicht für unmöglich, dass die Juden diesen Namen von ihren christlichen Nachbarn entlehnt haben.

1) S. Graetz, l. c. p. 747 ff.

2) Antiq. XVIII, 1, 4.

Absicht gebrauchen, haben, wie wir gesehen, nur dann einen Sinn, wenn man den 'Omer immer an einem Sonntag dargebracht und dann nicht sieben Wochen, sondern sieben Sabbate gezählt hat; denn nach der pharisäischen Auffassung war der in's Osterfest fallende Sonnabend ein Sabbat wie jeder andere, und dann zählt man nicht nach Sabbaten, sondern nach Wochen, wie die Juden es noch heute thun, wobei der Sabbat als solcher gar keine Rolle spielt. Jene beiden Berichterstatter lebten somit noch ganz in den alten Anschauungen und bedienten sich einer, später ganz aus dem Gebrauch gekommenen und daher unmöglichen Terminologie; besonders kann man sich nicht gut denken, dass irgend ein Mensch einen so unsinnig scheinenden Ausdruck wie σάββατον δευτερόπρωτον gebraucht haben würde, wenn derselbe nicht ein allgemein bekannter und ein allgemein üblicher terminus technicus gewesen wäre, der aber später, nach dem Siege der pharisäischen Auffassung ein Unding und unmöglich wurde. Jene beiden Berichterstatter haben somit nicht später als um 50—55 n. Chr. gelebt und können Augenzeugen gewesen sein von dem, was sie uns berichten. Die λεχθέντα und πραχθέντα (ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ), von denen Papias spricht, mag man wirklich schon kurze Zeit nach dem Tode Jésu aufzuzeichnen begonnen haben.

Schlusswort.

Es wird mich freuen, wenn die vorliegende Abhandlung Einiges dazu beitragen würde, unter den Theologen das Bestreben zu befördern, das Neue Testament mit Hilfe der rabbinischen Literatur besser zu verstehen. Wenn ich aber sage, dass die Kenntniss dieser für das richtige Verständniss des Neuen Testaments nicht nur wünschenswerth, sondern absolut nothwendig ist, so muss ich doch die halachische und die agadische Literatur streng auseinander halten. Die erstere hat, soweit sie nicht von allgemein menschlichen Ge- und Verboten handelt, nichts gemein mit dem Geiste des Neuen Testaments, von dem dasselbe durchweht und durchdrungen ist.

Der wesentliche Inhalt der Halachah ist:

I. Für bestehende, praktisch-religiöse gesetzliche Bestimmungen und Institutionen, deren Ursprung man nicht kannte, Stützen in den autoritativen Texten aufzufinden.

II. Interpretation dieser Texte, um aus ihnen, wie man glaubte, den richtigen Modus zu finden, wie die in denselben sich findenden religiösen Vorschriften zu vollziehen sind.

III. Untersuchungen über das Verhalten hinsichtlich solcher praktisch-religiöser Fragen, welche in jenen Texten nicht vorgesehen sind und erst aus denselben herausinterpretirt werden müssen.



IV. Die Hauptaufgabe der Halachah aber besteht darin, die in jenen Texten sich findenden Widersprüche, von deren wahrem Ursprung man keine Ahnung hatte und deren wirkliche Existenz man für unmöglich hielt, zu erklären, auszugleichen und zu beseitigen; — eine Sisyphusarbeit, derentwegen mancher gute Mann auch auf einem andern Gebiete sich das Leben vergebens hat sauer werden lassen.

Vom Beginn der Halachah bis auf den heutigen Tag ist das Thema und das Ziel derselben fast dasselbe geblieben, nur sind die malträtirten Texte zu verschiedenen Zeiten verschieden, und auch die Form und der Modus der halachischen Discussion hat sich ein wenig geändert.

Kann man denn von einem christlichen Theologen verlangen, dass er allen Holzwegen nachspüre, auf welche Rabbinen, von der falschen Voraussetzung ausgehend, dass Widersprüche und unechte oder unrichtige Ueberlieferungen unmöglich sind, sich verrannt haben? Er braucht dies nicht zu thun, er kann es auch nicht, und wenn er es thun wollte, würde seine grenzenlose Mühe in gar keinem Verhältnisse zum möglichen Nutzen stehen. Freilich ist die Halachah wichtig für das richtige Verständniss des, ich möchte fast sagen, materiellen Theils des Neuen Testaments, wo zufällig von praktisch-religiösen Satzungen und Gebräuchen die Rede ist (wozu ich z. B. auch Apostelgeschichte XV und XXI rechne), wie dies aus der vorliegenden Abhandlung zu ersehen ist. Aber wie soll der christliche Theolog, der nicht die besten Jahre seiner Jugend mit dem Studium der Halachah vergeudet hat, sich in der chaotischen halachischen Literatur zurecht finden? Ich nehme an, ein christlicher Theolog hat es dahin gebracht, dass er den wohlgeordneten und in leichter Sprache abgefassten Ritualcodex des Maimonides versteht, was gar nicht schwierig ist; was nützt dies aber? Maimonides legte uns die Halachôt dar, wie sie sich seit dem 2. nachchristlichen Jahrhundert herausgebildet haben, die aber durchaus nicht mit denen zur Zeit Christi identisch sind (s. oben p. 13 ff.). Um jene Stellen im Neuen Testaments richtig erklären zu können, muss man es verstehen, die halachischen Petrefacten, wenn ich mich so ausdrücken darf, auszugraben und sie richtig zu deuten. Dieses aber thun zu können, muss man einen möglichst unbefangenen Ueberblick über das Ganze haben und die Entstehung, Entwicklung und Ausartung der Halachah kennen, um dann erst im Stande zu sein, das Alte aus dem Wust des Neuen ausscheiden zu können. Herr Wellhausen hat daher bestimmt Unrecht, wenn er sagt: der Talmud sei kein systematisches Ganzes, sondern ein Chaos von Einzelnheiten — was an und für sich richtig ist — und dass es hier möglich sei «das Einzelne ohne das Ganze zu verstehen». Kann man denn überhaupt auf dem Gebiete des Geistes das Einzelne ohne das Ganze verstehen? Ja, diesem Chaos liegt ein System zu Grunde und ein specifischer Geist herrscht darin. Man kann daher das Einzelne nicht richtig verstehen und richtig verwerthen, wenn man eben dieses System und diesen Geist nicht klar auffasst und richtig versteht.

Ich frage Wellhausen, — der doch sicher ein sehr gescheuter Mann ist, dabei auch sehr gut arabisch versteht und den Islâm, das arabische Judenthum, sehr gut kennt —: ob

es genügend sei, um sich über gewisse praktisch-religiöse Fragen des Islâms zur Zeit der ersten Chalifen Klarheit zu verschaffen, wenn man nur die betreffenden Stellen im Kitâb el-Hidâjah und dazu noch die Commentare 'Inâjah und Kifâjah, oder in sonst irgend einem Minhâǵ nachgelesen hat? Muss man da nicht die Entstehung und Entwicklung der verschiedenen Traditionsschulen der Muhammedaner, das علم الفقه überhaupt, sehr gut kennen? Die Halachah ist aber viel verwickelter als das muhammedanische فقه, reicht viel höher hinauf und hat viel mehr Evolutionen durchgemacht und Veränderungen erlitten als diese.

Ich möchte daher keinem christlichen Theologen rathen, mit dem Studium der Halachah zu dem angegebenen Zwecke sich zu befassen. Dieselbe bleibt für ihn ein Buch mit sieben Siegeln und kann ihm nur geringen Nutzen bringen. Der Werth der Halachah steht auch in keinem Verhältniss zu der unendlich grossen Mühe, die man auf das Studium derselben verwenden muss. Die halachischen Discussionen drehen sich auch meistens um minutiöse Wortklaubereien, um geringfügige religiöse Fragen und enthalten selten einen hohen, allgemein menschlich-sittlichen Gedanken. Ich denke von der Halachah wie von mancher grossthuerischen Nation in Europa: wenn sie nicht existirt hätte, wäre unsere Cultur genau dieselbe wie sie jetzt ist. Die Juden mögen wohl ihre Erhaltung als solche vorzugsweise der Halachah zu verdanken haben; aber dieser Umstand kann doch den Werth der letztern in den Augen der christlichen Theologen nicht erhöhen.

Befindet sich ein christlicher Theolog in der Lage, die mit der Halachah in Beziehung stehenden Stellen des Neuen Testaments zu erklären, so soll er sich an einen unbefangenen gelehrten Rabbinen wenden, dessen Blick nicht getrübt ist von dem Glauben, dass die sogenannte תורה שבעל פה, «die mündliche Lehre», von Moses herrühre, הלכה למשה מסיני sei. Dabei soll der christliche Theolog nicht vergessen, sich nach den Meinungen zu erkundigen, welche in der älteren rabbinischen Literatur durch gewaltsame Interpretationen hartnäckig bekämpft wurden; denn gerade diese bekämpften Meinungen repräsentiren oft die alte Halachah, welche in früheren Zeiten als Norm galt. Damit aber der Theolog wisse, wonach und wie er seine Erkundigungen beim gelehrten Rabbinen einzuziehen habe, muss er das vorzügliche Buch von Schürer: «Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi», sehr genau kennen. In diesem Buche findet er Facta und Literaturnachweise in so reichem Maasse, dass sogar gelehrte Juden dieses Werk nicht leicht entbehren können. Wenn ich Examinator in einer theologischen Facultät wäre, würde ich von jedem Examinanden vollkommene Vertrautheit mit dem Inhalt dieses so reichhaltigen und für jeden Theologen ganz unentbehrlichen Buches fordern.

Wenn ich die halachische Literatur nicht hochstelle, um so höher aber schätze ich die agadische. Freilich denke ich dabei nicht an die agadische Literatur in ihrer Gesammtheit, die, wie jeder Literaturzweig, ihre Schwächen hat und in der sich auch viel Spreu findet. Aber die Agadah enthält Elemente von welthistorischer Bedeutung, welche, wenn auch indirect, viel zur Veredlung, Versittlichung und Humanisirung

der Menschheit beigetragen haben. Und da das Neue Testament von agadischen Elementen durchtränkt ist, so darf dem christlichen Theologen der Boden, aus dem und auf dem die Sittenlehre des Neuen Testaments in ihrer hohen Blüthe herausgewachsen ist, nicht unbekannnt bleiben. Hier hat der Theolog auch einen viel sichereren historischen Boden unter den Füssen als bei der Halachah. Die Agadah, in der das Herz und die Poesie des religiösen Lebens ihren Ausdruck fanden und noch jetzt finden, hat sich seit ihrem ersten Erscheinen nicht wesentlich verändert. Fangen wir an mit den ältesten Apokryphen, den Sibyllinen, den Alexandrinern, der älteren rabbinischen Literatur, den beiden Talmuden, und steigen wir bis zu den jüngsten Midraschim, ja bis zu den Predigten, Deraschôt, des Mittelalters herunter, so finden wir, dass die Agadah, abgesehen von Stimmungsäusserungen, die durch äussere Umstände hervorgerufen wurden, sich nicht wesentlich verändert hat und von demselben Geiste belebt ist. Die Grundlehren über Frömmigkeit, Gottergebenheit, Gottesvertrauen, Liebe zu Gott, Keuschheit, Wohlthätigkeit, Milde und Barmherzigkeit, Wahrheitsliebe und Ehrenhaftigkeit im Handel und Wandel, Nachsicht gegen Andere und Strenge gegen sich selbst, Enthaltsamkeit, Genügsamkeit u. s. w. sind in den agadischen Schriften aller Zeiten immer wesentlich dieselben. Sogar die Form der agadischen Vortragsweise in den, in rabbinischer Sprache abgefassten, agadischen Literaturwerken hat sich im Laufe von mehr als tausend Jahren wenig verändert. Zuerst kommt ein Spruch moralischen oder legendarischen Inhalts, darauf wird ein biblischer Vers citirt mit der Formel ככתוב, «wie es in (der Schrift) geschrieben steht», oder כמו שנאמר, «wie es (in der Schrift) gesagt ist», dann wird ein, oft sehr pikantes und treffendes Gleichniss, משל, mit der Formel משל למה הדבר דומה, beigebracht, und zum Schluss kommt die moralisch-religiöse Anwendung des Gesagten. Wenn auch viele Midraschim in der Gestalt, in der sie uns vorliegen, aus relativ später Zeit herstammen, so ist doch ihr Inhalt und Stoff meistens sehr alt.

Es ist auffallend und auch traurig, dass manche auf der Hand liegende Wahrheit sehr häufig recht lange Zeit braucht, um zur Geltung zu gelangen. Was liegt näher als der Gedanke, die Wurzel und die Quelle der Lehren Jesu innerhalb des Judenthums zu suchen? Ist doch Christus unter Juden geboren worden, hat eine jüdische Erziehung genossen, predigte vor Juden in jüdischen Synagogen und citirte immer die Worte der Propheten, die ihm sehr geläufig waren und die er auch oft nach Art der Rabbinen auslegte; und dennoch konnte ein so scharfsinniger Mann und kritischer Kopf, wie F. Chr. Baur, sich so weit verrennen, dass er sagte: das Christenthum sei das Ende der Richtung, deren Anfang Sokrates bilde, und er suchte daher die Quelle der christlichen Lehre in der griechischen Philosophie. Ich denke, dass die Propheten Samuel, Jesaiah, Michah, Jeremiah und die Psalmen doch Jesus unendlich näher standen als Sokrates und die griechische Philosophie[1]). So grosse Gelehrte, wie D. F. Strauss, Schenkel und andere bedeutende

1) Vgl. 1 Sam. 15, 22 und 23; Jes. 1, 11—17; Michah, 6, 6—8; Jerem. 7, 21—23; die Ps. 15 und 112 und viele andere Stellen des Alten Testaments.

Männer, glaubten das Leben Jesu schreiben zu können, ohne irgend welche klare Begriffe von dem wirklichen Wesen und den Lehren des Judenthums vor und zur Zeit Christi zu besitzen. Als der richtige Gedanke allmählich durchzudringen begonnen hatte, wo die ursprüngliche Quelle für die Lehren Jesu liegt, suchte man dieselben nicht in dem Hauptstrome, sondern in Nebenflüssen, wie dies z. B. Langen gethan hat. Für das Verständniss der Thätigkeit und des Strebens des Apostels Paulus, so wie auch für das des Christenthums überhaupt haben die Sibyllinen, so wie auch die Schriften Philo's wohl eine grosse Bedeutung, aber für das der Lehren Jesu haben sie so gut wie gar keine. Auch die älteren jüdischen Apokryphen haben lange keine so directe Bedeutung dafür, wie die Agadah der Rabbinen. So wenig man das Wesen des Christenthums aus der Apokalypse Johannis oder aus apokryphischen Evangelien kennen lernen kann, eben so wenig kann man das Judenthum zur Zeit Christi aus dem Buche Enoch, dem Buche der Jubiläen und ähnlichen Schriften erforschen.

Erst Ferd. Weber hat hier in seinem reichhaltigen Buche: «System der altsynagogalen, palästinischen Theologie. Aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt» (Leipz. 1880) den richtigen Weg eingeschlagen. Aber immerhin kann auch dieses Buch nicht die Originale ersetzen. Ein Hauptfehler dieses Buches besteht in dem Mangel der kritischen Sichtung der Quellen. Weber theilt Alles, was er über irgend ein von ihm besprochenes Thema gefunden hat, untereinander mit, ohne allgemein recipirte Meinungen von autoritativen und diese von denen eines Einzelnen, דעת יחיד, auseinander zu halten. Bei jedem einzelnen talmudischen Spruch muss aber berücksichtigt werden, wo, wann und von Wem er ausgesprochen wurde: in Palästina oder Babylonien, zur Zeit einer religiösen (wie z. B. der hadrianischen) Verfolgung, oder in ruhigen Zeiten, von einem R. Akibah, oder von einer Persönlichkeit ohne Autorität. Die Phrase: «Im Talmud steht» das und das, kann wohl von gewissen Rednern in Berliner Bierhallen gebraucht werden, aber nicht von Gelehrten. Wenn ich diese Phrase lese, kommt es mir vor als wenn Jemand sagen würde: «In den stenographischen Berichten des Reichstags steht: «man braucht kein stehendes Heer». Ja, da muss man doch unwillkürlich fragen: wo wurde es gesagt, in Berlin oder in Frankfurt, dann wann, 1848 oder 1870, endlich: wer hat dies gesagt, der Kriegsminister oder Bebel? Aehnliche Fragen sind auch in Bezug auf Aussprüche des Talmuds am Orte, da derselbe, so zu sagen, nur protokollarische Aussprüche enthält, die aus verschiedenen Ländern, verschiedenen Jahrhunderten und von verschiedenen Personen herrühren, welche wiederum verschiedenen Richtungen angehörten und deren Gesinnung und Stimmung oft von Zeitverhältnissen bestimmt und influirt wurden (vgl. oben, p. 15, Anmk. 1). Dabei muss man bedenken, dass es den im Talmud vorkommenden Aussprüchen an unzähligen Stellen an Authenticität fehlt und dass es im Talmud, ja sogar in der Mischnah, viele ganz späte Zusätze von unbekannter Hand giebt. Besonders mache ich darauf aufmerksam, dass die ganz anonym im Talmud vorkommenden Stellen, d. h. solche Stellen, denen nicht einmal תניא oder תנו רבנן

vorangeht, entschieden verdächtig und fast immer als spätere Zusätze anzusehen sind[1]) Hier komme ich auf einen Punkt, den ich ungern berühre, aber dennoch nicht unterlassen kann, davon zu sprechen.

Wenn ein classischer Philolog über irgend eine Phase des griechischen oder römischen Lebens eine Untersuchung macht, wird von ihm, was sich von selbst versteht, gründliche Kenntniss der classischen Sprachen und der classischen Literatur verlangt. Eine solche Untersuchung auf Grund von Handbüchern oder irgend welchen secundären Quellen, oder erst gar ohne gründliche Kenntniss der classischen Sprachen zu machen, wäre etwas Unerhörtes auf dem Gebiete der Wissenschaft. Ich frage, — da es nun allgemein anerkannt wird, dass die Agadah für das richtige Verständniss des Neuen Testaments und des Ursprungs des Christenthums von grosser Wichtigkeit ist, — wie es denn mit der Kenntniss der rabbinischen Sprache und der rabbinischen Literatur bei den Theologen steht, welche Commentare zum Neuen Testament schreiben, oder mit Untersuchungen über die Lehren Jesu, dessen Verhältniss zum Judenthum seiner Zeit und die Anfänge des Christenthums sich beschäftigen? Ich will keine Personen nennen und keine Büchertitel anführen. Aber so viel kann ich versichern, dass so oft ich Schriften dieser Art gelesen habe oder noch lese, ich mit immer wachsendem Erstaunen merkte, dass die Autoren jener, sonst äusserst gelehrten Werke, das, was zur Erhellung des Gegenstandes ihrer Forschungen absolut nothwendig ist, entweder gar nicht kennen, oder, was noch schlimmer ist, falsch kennen. Dass irgend ein griechischer Ausdruck des Neuen Testaments da und da bei Plato, Sophokles, Euripides etc. vorkommt, wissen sie; dass aber manche Reden und Discussionen Christi sich fast wörtlich in agadischen Schriften wiederfinden, dass viele von den Lehren und religiösen Anschauungen Jesu und der Apostel mit denen vieler agadischen Schriften vollkommen identisch sind: dieses Alles, was sie durchaus wissen sollten, wissen sie nicht und ahnen es manchmal nicht einmal. Die Folge dieser Unbekanntschaft mit dem, was man, bei Abfassung solcher Bücher, wissen muss, ist: grundfalsche allgemeine Resultate und sehr häufig vollkommene Entstellung der wahren Sachlage.

Ich stehe jetzt schon in meinem dreiundsiebzigsten Lebensjahre, aber ich habe es nicht vergessen und werde auch nicht vergessen, was ich deutschen Gelehrten, zu deren Füssen ich gesessen habe, — Movers, Middeldorpf und vielen Anderen, — und deren Andenken mir theuer ist, schuldig bin, und was ich der deutschen Wissenschaft zu verdanken habe. Es liegt mir daher ganz fern, deutsche Gelehrte schulmeistern zu wollen; aber es schmerzt mich, wenn ich sehe, dass hochachtbare deutsche Gelehrte, sobald sie das Gebiet des rabbinischen Judenthums berühren, sich sehr oft so arge Blössen geben, dass sie, —

1) S. J. H. Weiss, Zur Geschichte der jüd. Traditionen (hebr.) III, 18, p. 216 ff. Ungefähr $^3/_4$ des Textes der letzten Mischnah, Tr. Sôtah fehlt in der ed. princ. Neapel 1492 (die ich besitze), und der Herausgeber theilt das Fehlende am Schlusse der Ordo Naschim nach einer Handschrift mit. Auch da fehlt die Stelle von ר׳ פנחס — בעקבי משיח, wo eine Anspielung auf die Christianisirung des römischen Reiches sich findet.

ich muss es leider sagen,—den wohlverdienten Spott der gelehrten Juden provociren. Hierzu kommt bei mir noch ein Motiv, welches mich veranlasst, mich hier über diesen Punkt auszusprechen. Auf dem Gebiete historischer Wissenschaften giebt es kein Gebiet, das ich so hochschätze und mit solcher Liebe treibe wie Culturgeschichte, bei welcher mehr, als bei jeder andern Wissenschaft, die Fragen: woher, wie kam's und was folgte daraus? am Platze sind. Und da für mich die Entstehung, Entwickelung und Verbreitung des Christenthums als die grossartigste Erscheinung in der ganzen Culturgeschichte der Menschheit gilt, möchte ich es sehen, dass der erstere Punkt mit eben solchen sicheren Mitteln und mit eben solcher Methode bearbeitet werde, wie die grossen, aber minder erfolgreichen Culturerscheinungen der classischen Völker.

Zu diesen Worten, die weit entfernt sind von jeder Anmassung und Schulmeisterei, gab mir eine Bemerkung, die ich vor Kurzem las, den ersten Anstoss.

In dem von Prof. Lipsius herausgegebenen «Theologischen Jahresbericht» für 1891 erwähnt Prof. Carl Siegfried (p. 75) zwei Abhandlungen von Hilgenfeld, betitelt: «Jüdische und christliche Nächstenliebe» und dann: «Der Chaber im Munde des R. Hillel». Beide Abhandlungen erschienen in der Protest. Kirchenzeitung, 1891, № 38 und 43. Da mir dieses Blatt leider unzugänglich ist, so weiss ich nicht, was Hilgenfeld darin sagt. Siegfried bemerkt aber darüber (p. 86) Folgendes: «A. Hilgenfeld hat das historische Verhältniss von jüdischer und christlicher Nächstenliebe näher untersucht, wobei es sich besonders um die Interpretation des Chaber als College oder als Nächster handelt. Dass H[ilgenfeld] mit seiner Vertretung der ersteren Deutung Recht hat, dafür dürfen wir Güdemann selbst als classischen Zeugen anführen, der .... sagt: ««der ungelehrte Am-ha-arez war verachtet, seinen Gegensatz und wie schon der Ausdruck besagt, die eigentliche Gesellschaft, bildete der Chaber. Dieser Classe gehörten die hervorragenden Lehrer und Gesetzgeber an etc.»». «Demnach», ruft Siegfried triumphirend aus, «umfasste Hillel's Nächstenliebe noch nicht einmal das gesammte jüdische Volk, geschweige die Heiden». Das, was Güdemann sagt ist allerdings richtig; aber ich denke, dass es bei allen civilisirten Völkern sich ebenso verhält, wie bei den Juden damals: der Gebildete gehört zur Gesellschaft, der rohe ungebildete Mensch, der nicht lesen und schreiben kann, gehört derselben nicht an. Nach jüdischen Begriffen gehört der Chaber, d. h. der Gesetzkundige, und somit gebildete und gesittete Mensch, zur Gesellschaft; der Am-ha-arez, d. h. der rohe und ungebildete Mensch, dem die Merkmale des jüdischen religiösen Lebens innerlich und äusserlich fehlten und der noch obendrein von grimmigem Hasse gegen die Gebildeten erfüllt war, gehörte natürlich nicht zur Gesellschaft der Gebildeten[1]). Aber hier kommt ein

1) Die Hauptstelle über Am-ha-arez findet sich Talmud b. Tr. סוטה, fol. 22, a. Das oben Gesagte beruht auf verschiedenen Stellen im Talmud, die ich hier nicht weiter anführen will. Vieles hat darüber Weber in seinem oben erwähnten Buche § 11, p. 42—46 auf die erwähnte Weise zusammengestellt. Manche finden in den rabbinischen Bestimmungen und Aussprüchen über den Am-ha-arez pharisäischen Hochmuth und pharisäische Intoleranz. Dieses ist durchaus nicht der Fall und ich begreife jene vollkommen. Ich selbst bin geboren und

ganz anderer Punkt in Betracht. Hilgenfeld und Siegfried wissen doch sicher, dass Chaber nicht bloss der «Gelehrte», sondern auch der «Nächste» überhaupt und dann auch bloss «ein Anderer» heisst, in welcher letztern Bedeutung es auch sogar von Thieren gebraucht wird. So heisst es z. B. Mischnah, Tr. Baba-Kamma, V, 4 שור שהיה מתכוין לחברו והכה את האשה, «ein Ochs, der es auf seinen Chaber abgesehen (ihn mit den Hörnern zu verletzen) und eine Frau verletzt hat» u. s. w. Bedeutet hier Chaber ein Gelehrter? Ich denke, nein. Was mag aber Hilgenfeld und Siegfried, diese beiden Heroen der deutschen Wissenschaft, veranlasst haben, den Ausdruck Chaber in jenem Spruche Hillel's, gegen den klaren Sinn der Stelle und gegen den natürlichen Sprachgebrauch des Wortes, als «Gelehrter» aufzufassen? Ich vermuthe, dass H. und S. die betreffende Stelle im Talmud im Zusammenhange wohl gar nicht gelesen haben und nur jenen allgemein bekannten und oft citirten Spruch Hillel's kennen. Im Talmud b. Tr. Sabbat, fol. 31, a, werden, zum Theil recht amüsante, Anekdoten mitgetheilt als Belege für die grosse Geduld Hillel's und die Heftigkeit seines Genossen Schammai. Da wird unter Anderem erzählt: ein Heide sei zu Letzterem gekommen und habe ihm gesagt: «ich will zum Judenthum übergehen unter der Bedingung, dass du mich das ganze Gesetz, כל התורה כולה, lehrst (in der kurzen Zeit) während ich auf einem Beine stehe». Schammai jagte ihn mit dem Stocke ärgerlich

---

erzogen worden in einem Kreise, wo der Gegensatz zwischen Chaber, jetzt Lamdan, למדן, genannt, und Am-ha-arez noch recht lebendig war, wenn auch nicht in der Schärfe wie in der alten Zeit. Eine andere Bildung als rabbinische Gelehrsamkeit gab es damals unter den russisch-polnischen Juden nicht. Der Lamdan war in seiner Art ein gebildeter Mann; was aber die Hauptsache ist, er war in der Regel ein durch und durch moralischer und gesitteter Mensch. Er war ernst, religiös, wahrhaft fromm, sprach Niemandem etwas Böses nach רכילות, dann במושב לצים לא ישב, weshalb er Kartentisch und die Trinkgelage mied, und war voller Pietät und Rücksicht gegen Andere; er gebrauchte auch niemals einen unanständigen Ausdruck, oder irgend eine Zweideutigkeit, נבול פה, ליצנות, «Besudelung des Mundes», hielt viel auf äusseren Anstand und anständiges Betragen, דרך ארץ, und zwar nicht nur in Gesellschaft, sondern auch in seinem stillen Kämmerlein; er behandelte auch seine Kinder sanft, seine Frau mit Achtung und Liebe, und war keusch und ehrenhaft in Handel und Wandel. So war mein seliger Vater und so waren alle meine männlichen Verwandten, die ich kannte und die alle Lamdanim waren. Der Am-ha-arez, der Ungelehrte, war oft, freilich nicht immer, in vieler Beziehung das Gegentheil vom Lamdan. Er war in der Regel roh und hart, schimpfte und fluchte gemein, bediente sich grober und unanständiger Ausdrücke und Zweideutigkeiten, und behandelte seine Frau und seine Kinder sehr oft hart und roh. Man nahm es daher einem armen Lamdan sehr übel, wenn er seine fromme, züchtige und keusche Tochter, die niemals in ihrem Leben einen groben, unanständigen Ausdruck gehört hatte, an einen reichen Am-ha-arez verheirathete. Ich begreife daher vollkommen den Ausspruch des R. Meir, der da sagte (Talm. b. Tr. Pesachim, fol 49, b): Wer seine Tochter an einen Am-ha-arez verheirathet, handelt so als wenn er sie gebunden einem Löwen vorgeworfen hätte. Der jetzige Am-ha-arez steht übrigens keineswegs in dem Verdacht, dass er die religiösen Gesetze nicht beobachtet, wie dies in der alten Zeit der Fall war. Der Lamdan nimmt daher gar keinen Anstand bei ihm zu speisen und mit ihm freundlich zu verkehren. Es gab aber auch unter den Ungelehrten solche, welche sich durch Frömmigkeit, Wohlthätigkeit und anständiges Betragen ausgezeichnet hatten, und solche wurden in der That von den Lamdanim mit Achtung behandelt. Nicht die rabbinische Gelehrsamkeit bildete die Scheidewand, sondern die mit derselben verbundene Bildung und Gesittung. Wir sind auch nicht anders, nur haben wir für Bildung einen andern Maassstab als Jene, und was die Gesittung anbetrifft, so drückt man oft in manchen Kreisen ein Auge zu, wenn die in die Gesellschaft aufzunehmende Persönlichkeit sonst beachtenswerthe, wenn auch nicht gerade löbliche, Eigenschaften besitzt.

von sich. Als er vor Hillel mit demselben Vorschlage kam, sagte ihm dieser: דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואידך פירושא הוא זיל גמור, «das, was dir unangenehm ist, thue deinem Chaber nicht an! dieses ist die ganze Lehre; alles Uebrige ist nur die Erklärung dazu. Geh und lerne (dieselbe)!» Heisst hier Chaber ein Gelehrter? Unmöglich! Konnte Hillel denn voraussetzen, dass dieser Heide, der gar nichts lernen wollte, selbst ein Gelehrter werden und «seinen Gelehrten» haben wird, so dass er ihm an's Herz legen konnte, nur ja «seinem Gelehrten» nichts zu Leide zu thun? Die Quintessenz der ganzen Lehre soll somit nur darin bestehen, dass er «seinen Gelehrten» gut behandele; wie er aber die Gelehrten anderer Leute behandeln soll, wäre somit wohl gleichgiltig. Wollte Hillel wirklich das ausdrücken, was Hilgenfeld ihm in den Mund legt, so hätte er doch לחברא, dem Chaber, aber nicht לחברך, deinem Chaber, gesagt. Ich frage, sagen wir denn: mein, dein, sein Gelehrter? So eine Verbindung hat ja gar keinen Sinn. Chaber wird daher auch in der rabbinischen Literatur niemals mit dem Pronominal-Suffix im Singular verbunden; es kommt nur mit diesem Suffix im Plural vor, חברינו, und dann heisst es nur «unser Genosse». Diese gewaltsame und sprachlich unmögliche Deutung jenes Spruches von Hillel von Seiten Hilgenfeld's und Siegfried's könnte wohl dem Rabbiner von Sadigora, aber keinem deutschen Gelehrten, Ehre machen[1]).

הוי דן את כל אדם לכף זכות haben die alten Rabbinen gesagt. Ich will daher nach diesem Grundsatze handeln und die Herren Hilgenfeld und Siegfried wegen ihrer Verdrehung des Sinnes klarer Worte entschuldigen. Das Streben einen Gegensatz da zu finden, wo es keinen giebt, macht die hellsten und freisinnigsten Theologen blind. Dieses Streben stammt aus sehr alter Zeit her; denn nicht ohne solchen Grund fehlen die Verse Mark. 12, 32–34 und Luc. 10, 28 in der Parallelstelle Matth. 22, 34—40. Muss man denn aber, um den Ruhm des an und für sich schönen Kindes zu erhöhen, überall ohne Grund ausposaunen, dass seine Mutter eine Negerin war? Die Völker des Alterthums, welche um das Becken des mittelländischen Meeres gewohnt, haben viel und redlich gearbeitet und uns eine reiche Erbschaft hinterlassen, welche wir weiter ausgebildet und zur hohen Blüthe gebracht haben. Erfreuen wir uns des Lichtes und des Sonnenscheines, welche unsere Cultur und unsere Civilisation uns bieten, und werfen wir keinen Strassenschmutz auf diejenigen, welche vor uns für uns so viel gearbeitet und so viel geschaffen haben. Wir sind die glücklichen Erben, die einen gedeckten Tisch vorgefunden haben. Eine ideale Weltanschauung wurde uns früh beigebracht und die erhabensten Lehren über Sittlichkeit und Moral sind uns in Fleisch und Blut übergegangen. Wir denken jetzt gar nicht daran, welche Arbeit die Alten vollbracht, bis sie sich aus dem Gröbsten, aus dem Zustand der äussersten Roheit und Barbarei, herausgearbeitet haben. Wir denken gar nicht dabei, welchen ungeheuern Weg die Menschheit

1) Kennt denn Siegfried nicht die schon 1876 erschienene Abhandlung von Jac. Bernays, betitelt: Philon's Hypothetika, wo p. 601—604 (p. 274—276 der gesamm. Abhandl. Bd. I) von diesem Spruche Hillel's so ausgezeichnet gehandelt wird? Siegfried kennt doch sonst so gut die Literatur über Philo.

hat zurücklegen müssen, um sich von dem Zustande, wo der alte, arbeitsunfähige Vater aufgefressen wurde, bis zu כבד את אביך ואת אמך hinaufzuschwingen. Es dauerte lange bis man im alten Griechenland einsah, dass es Sünde sei, dem Nächsten Feuer und Wasser zu versagen und dem Verirrten den Weg nicht zu zeigen. Da war man aber noch sehr weit von den Vorschriften: den Hungernden und Nackten, auch wenn er ein Fremdling ist, zu nähren und zu kleiden, das zum Leben Nothwendige nicht als Pfand zu nehmen, selbst dem Feinde behilflich zu sein, Mitleid selbst gegen Thiere zu zeigen, den flüchtigen Sclaven nicht auszuliefern, selbst im Feindesland keine Fruchtbäume zu verderben, in der belagerten Stadt den Nichtcombattanten einen offenen Ausweg zum Fliehen zu lassen[1]) u. s. w. Man ging aber noch weiter: ein grosser Prophet — gleichviel wie sein Name lautet — erhob sich bis zu jener Höhe, dass er als Ideal der Menschheit die Zeit hinstellte, wo Gerechtigkeit und Friede unter allen Völkern allgemein herrschen[2]), und das Wissen und die Erkenntniss allgemein verbreitet sein werden, — ein grossartiger, Herz und Seele erquickender Gedanke des alten Propheten, über den man nicht weiter hinausgehen kann und den zu verwirklichen die ganze Menschheit streben muss. Und dieses Ideal wird auch, trotz Moltke[3]), trotz der Millionen Soldaten, Tausenden von Kanonen und Panzerschiffen, in Erfüllung gehen, und zwar so sicherlich, wie es sicher ist, dass die heute untergehende Sonne morgen wieder aufgehen wird. Wir gehen der Zeit, wo diese Hoffnungen in Erfüllung gehen werden, erfreulich und beharrlich entgegen. Grobe Ungerechtigkeiten werden von den Staaten und Behörden selten begangen. Das Schulwesen wird überall befördert, und darüber, dass jeder Krieg,

---

1) Rabbinische Vorschrift: Sifrê zu 4 Mos. 31, 7, § 157. Diese Stelle ist in allen Ausgaben (auch in der ed. pr. Ven. 1546) corrumpirt und verstümmelt. Die richtige Lesart: משלש st. מארבע, findet sich im Jalkut (ed. Const. 1526, § 785, I, fol. 284, b) und in der Pesiktâ zutrâti (ed. Ven. 1546, fol. 62, b). Der vollständige, ursprüngliche Text findet sich (als Gebot) in ספר מצות גדול (סמ"ג), עשין, § 118, ed. Soncino, 1448 und ed. Ven. 1522) und lautet: תניא בספרי כשצרין על העיר לתפשה נצטוו שלא יקיפו אותה מארבע רוחותיה אלא משלש רוחות ומניחין מקום לברוח Auch Maimonides hat diesen vollständigen Text vor sich gehabt und hat auch dieses Gebot in seinen Codex, הלכות מלכים, VI, 7, aufgenommen. Bei der alten Kleinstaaterei, wo der Kampf meistens nur gegen eine Stadt geführt wurde und der Krieg mit der Eroberung derselben zu Ende war, hatte jene humane Maassregel einen Sinn. Wir lassen Niemand heraus, weil wir auf das Aushungern spekuliren, und zerstören möglichst viel, was die gottesfürchtigen Engländer während des Krimkrieges mit grosser Energie an den unvertheidigten Küsten Finlands durchgeführt haben.

2) Merkwürdig ist es, dass die Baronin Suttner es unterlassen hat, diese merkwürdige, uralte Weissagung unter ihre «Friedens-Protokolle» — wie sie in ihrem herrlichen Buche: «Die Waffen nieder», die Aeusserungen in alter und neuer Zeit über den Völkerfrieden nennt — aufzunehmen. Diese vortreffliche Dame ist Oesterreicherin und wahrscheinlich Katholikin. Sie kennt wohl daher die Bibel zu wenig und weiss nicht, wie viel Schönes sie darin für ihren Zweck finden könnte.

3) Dieser edle und philosophisch gebildete General meint: der Krieg entwickele grosse Eigenschaften im Menschen, wie Selbstaufopferung, Heldenmuth, Pflichtgefühl u. s. w. Dies ist sicher wahr. Fügen wir hinzu: auch nothwendigerweise Rohheit, Bestialität und noch andere sehr schlechte Eigenschaften. Aber, fragen wir, ist die Concurrenz in ihren mannichfachen Formen nicht als ein permanenter Krieg anzusehen, bei dem alle, von Moltke aufgezählten guten Eigenschaften, aber ohne nothwendige Verrohung und Bestialität, sich gleichfalls entwickeln? Sind es denn nur Kanonen, vor deren Feuerschlünden Heldenmuth sich entwickelt? Gehört nicht auch oft Heldenmuth und Selbstverleugnung dazu, die Wahrheit ohne Furcht und Scheu zu vertreten? Und wie sehr hält das tägliche Leben das Pflichtgefühl in uns wach!

selbst der glücklichste, ein Elend und grenzenloses Unglück sei, stimmen fast Alle überein. Die Alten haben schon damit allein viel für uns gethan, dass sie solche Ideale und solche Hoffnungen in unsere Herzen gepflanzt und den ersten Impuls zu den obengenannten Zuständen und Anschauungen gegeben haben. Seien wir daher dankbar und grossherzig gegen die Schöpfer unserer Kunst und Wissenschaft, unserer Grundbegriffe von Heiligkeit, Humanität, Keuschheit und hoher Sittlichkeit. Wir wollen hochherzig und dankbar, aber nicht kleinlich und nörgelnd sein.

Nachträgliche Bemerkung zum Vorangehenden. Während der 8., 9. und der vorliegende Bogen sich in der Druckerei im Satze befanden, begab ich mich zum Besuche meines Sohnes nach Dorpat, wohin mir auch die Correcturbogen nachgeschickt wurden. Herr Prof Mühlau daselbst hatte die Güte mir verschiedene Commentare zum neuen Testament zu leihen, die ich, so gut es ging, bei den Correcturen noch benutzen konnte. Hier fand ich auch auf der Universitätsbibliothek die protestantische Kirchenzeitung, wo die erwähnten, wie ich jetzt ersah, ziemlich kurzen Aufsätze von Hilgenfeld abgedruckt sind. Ich hätte jetzt wohl Einzelnes in dem oben Gesagten ändern sollen, aber ich habe dies absichtlich nicht gethan, um zu zeigen, dass Güdemann und ich, unabhängig von einander, dieselbe sprachliche Einwendung gegen Hilgenfeld's Deutung von Chaber gemacht haben. Dann fand ich auch keinen Grund etwas Wesentliches in dem Gesagten zu ändern oder gar meine Meinung in Bezug auf die Hauptsache zurückzunehmen. Nur hat sich meine Annahme, dass Hilgenfeld und Siegfried nur jenen Ausspruch Hillel's, aber nicht die Veranlassung dazu kannten, und dass diese beiden Gelehrten die mannigfachen Bedeutungen des Wortes Chaber sicher kennen und dennoch jenen Spruch so falsch gedeutet haben, als eine irrige erwiesen. Ich bitte daher die Herren Hilgenfeld und Siegfried um Entschuldigung, dass ich bei ihnen eine genaue Kenntniss der Bedeutungen von Chaber vorausgesetzt und sie daher einer verkehrten Deutung jenes Spruches beschuldigt habe. Von dieser Beschuldigung muss ich sie jetzt freisprechen. Ich muss aber auch mich entschuldigen, dass ich jenes Wissen bei solchen Heroen der Wissenschaft vorausgesetzt habe. Ich denke — und es giebt sicher keinen Gelehrten, der anders denkt —, dass wer z. B. über Philo schreibt, zuerst natürlich sehr gut griechisch verstehen muss; dann muss er auch die philosophische Litteratur der Griechen, namentlich die Lehren der Stoiker, auf denen er die seinigen aufgebaut hat, sehr genau kennen. Die Folgerung aus diesem Satze ist die, dass Jeder, der über die Lehren Christi schreibt, die doch sicher aus dem Boden des Judenthums herausgewachsen sind, dasselbe sehr genau kennen muss. Aber woher soll er diese absolut nothwendigen Kenntnisse sich erwerben? Aus dem alten Testament? Dies genügt durchaus nicht; denn ein so tief religiös angelegtes und zugleich begabtes und denkendes Volk, wie die echten Juden sind, — natürlich denke ich dabei nicht an die jüdischen Börsen-Jobber —, hat nicht den Zeitraum von Esra bis zur Zeit Christi in einem religiösen Schlummer zugebracht. Während dieser Zeit wurden die Lehren Mosis und der Propheten nicht nur studirt und durch öffentliche Vorlesungen und gemeinver-

ständliche Uebersetzungen und Erläuterungen in der Volkssprache zum Gemeingut des Volkes gemacht, sondern sie wurden auch, namentlich von den Pharisäern, weiter ausgebildet und fortentwickelt, was Niemand leugnen und bestreiten kann. Ob das Judenthum dadurch besser oder schlechter geworden ist, thut hier gar nichts zur Sache; denn um die Wirkung und die Tragweite der Lehren Christi zu verstehen und sie richtig abzuschätzen, muss man die Fortentwickelung der alttestamentlichen Lehren in der angegebenen Epoche genau kennen. Drei Punkte stehen da fest: die Pharisäer suchten einerseits manche Härten der mosaischen Gesetzgebung zu mildern und andererseits dieselbe in mancher Hinsicht zu verschärfen, zugleich aber machte sich bei Manchen unter ihnen das Bestreben bemerkbar, die Religion zu vergeistigen. Die Tragweite dieser Richtungen und Bestrebungen muss zuerst erforscht werden, bevor man an die Schilderung der Thaten und Lehren Christi geht. Aber wo sind die Quellen für diese Forschung, wird man fragen? Hauptsächlich und vorzugsweise, antworten wir, muss die gesammte rabbinische Litteratur als Quelle dafür dienen, und zwar ist nicht blos die alte, sondern sogar die des Mittelalters, wichtig und lehrreich in fraglicher Beziehung. Philo, Josephus, die Sibyllinen und die ausserkanonischen Apokryphen dürfen zwar nicht ausser Acht gelassen werden — und ich bin weit entfernt davon, die Wichtigkeit dieser Litteraturzweige zu unterschätzen —, aber das wahre und innerste religiöse Leben des jüdischen Volkes pulsirt in der rabbinischen Litteratur, in der die agadische zum Zwecke jener Forschungen die Hauptrolle spielt. Man kann und man darf daher keine Forschungen über die Lehre Christi machen, und eigentlich auch keine Commentare zum Neuen Testament schreiben, wenn man diese Litteratur nicht kennt und sie nicht kritisch zu behandeln versteht; denn die Goldkörner — und solcher giebt es in jener Litteratur sehr viele — müssen erst aus einer Masse Spreu herausgefischt und geläutert werden. Man sage aber nicht, dass diese Litteraturwerke aus relativ später Zeit herstammen; ja in der Form, wie sie uns vorliegen, rühren sie allerdings aus später Zeit her, aber ihr Inhalt und Stoff stammt, wie schon oben bemerkt wurde, aus sehr alter Zeit [1]), und die Sittenlehre, die sich darin findet, ist uralt und ein ganz specifisch jüdisches Eigenthum. Selbst das Entlehnte darin stammt aus so alter Zeit her, dass es gleichfalls ganz jüdisches Eigenthum geworden ist. Die Halachah hat sich geändert und modificirt, aber die Agadah fast gar nicht, wie oben angegeben wurde. Das Gesagte kann für mich als Entschuldigung dienen, dass ich bei den Herren Hilgenfeld und Siegfried bessere Kenntnisse der rabbinischen Sprache und Litteratur vorausgesetzt habe, als sie wirklich besitzen. Kehren wir aber nach dieser nothwendigen Abschweifung zu jenen beiden Aufsätzen Hilgenfeld's zurück.

Die Quintessenz und der Kern der Lehren Christi besteht, wie oft hervorgehoben

1) In dem Midrasch Pesikta rabbati, z. B., finden sich viele Anklänge an das Buch Henoch und an das 4. Buch Esra; desgleichen finden sich in dem Midrasch Tadsche, תדשא, Anklänge an das Buch der Jubiläen und sogar an philonische Ideen; s. Rev. des étud. juives, Bd. 21, 1890, p. 80 ff. Bd. 22, 1891, p. 4, ff. und Bd. 24, 1892, p. 281 ff. In relativ jungen Midraschim findet man auch Legenden, welche schon bei den jüdisch-griechischen Historikern aus dem 2. vorchristlichen Jahrhundert vorkommen.



wurde und wie es allgemein bekannt ist, in der **Vergeistigung** der Religion, in dem Hinweis, dass die wahre Religion nicht in der Ausübung der Ceremonialgesetze, sondern in der Liebe zu Gott und zu den Menschen bestehe. Wir werden weiter unten im Anhang darauf hinweisen, dass diese Auffassung der Religion im alten Testament sich findet und auch von den ersten rabbinischen Autoritäten vollkommen getheilt und gelehrt wird. Dies wollen aber viele Theologen nicht so leicht zugeben; denn die Mutter des herrlichen Kindes muss, wie gesagt, durchaus als Scheusal dargestellt werden. Nun lautet aber jener Spruch Hillel's fast genau so, wie der Christi Matthäi 7, 12. und 22, 40. Da bemerkt Hilgenfeld zuerst: Christus habe gesagt: auf jenen zwei Geboten (Liebe zu Gott und zum Nächsten) beruhe ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, Hillel dagegen spreche nur von der Thorah. Weiss denn aber Hilgenfeld nicht, dass mit dem Ausdruck כל התורה כולה nicht blos Thorah und Propheten, sondern die ganze Religion überhaupt gemeint ist? Hilgenfeld meint ferner, Hillel hätte gar nicht einmal gelehrt, man sollte den Nächsten lieben, sondern nur den Chaber, d. h. wie er annimmt, den Gelehrten, und verweist dabei auf Levy's Wörterbuch s. v. חבר. Dabei sagt er noch in der Anmerkung: «der Heide will ja die Thora lernen (während er auf einem Beine steht!), will ein Chaber werden». Diese Bemerkung möchte ich lieber nur als nicht gelungenen Scherz betrachten. Durch Güdemann darauf aufmerksam gemacht, dass חבר mit keinem Personalsuffix gebraucht werden kann, sagt er, er hätte לחברך nicht im Sinne von doctori tuo, sondern collegae tuo aufgefasst, und fügt hinzu, er hätte gesagt, dass Chaber «stets ein näheres, nicht feindliches Verhältniss ausdrücke, namentlich den Collegen bezeichne». Aus Levy's Wörterbuch, sagt er ferner, «erhellt durchaus nicht, dass Chaber den Nebenmenschen überhaupt bedeutet». Wie steht es aber, fragen wir, mit dem Ochsen, der seinen Chaber mit den Hörnern durchbohren will? Stand er mit diesem seinem Chaber «in einem näheren durchaus nicht feindlichen Verhältniss», und doch wollte er ihn durchbohren?! Will Herr Prof. Hilgenfeld, der grosse Gelehrte, der scharfsinnige Kritiker, der eine Zierde der deutschen Wissenschaft ist, die grosse, welthistorische Frage: über das Verhältniss der Lehre Christi zu den religiösen Lehren des Judenthums seiner Zeit, mit Levy's Wörterbuch in der Hand lösen? Ich weiss übrigens nicht, warum Hilgenfeld, der einmal die Stütze des Wörterbuchs braucht, nicht auch den folgenden Artikel, חברא, nachgelesen hat, wo jener Spruch Hillel's angeführt und לחברך richtig durch «einem Andern» übersetzt wird? Die erste und ursprüngliche Bedeutung von Chaber ist der Genosse überhaupt (vom Verbum חבר, zusammenfügen, verbinden, vereinigen) irgend eines gleichartigen Kreises, irgend einer Gemeinschaft, gleichviel ob von Gelehrten oder Räubern, oder irgend eines gemeinsamen Unternehmens. Dann wurde es übertragen auf die Genossen einer Vereinigung von Gelehrten, wobei Chaber wohl nur eine Verkürzung von חבר של תלמידי חכמים sein dürfte. Dann heisst Chaber nicht nur der Nächste überhaupt, sondern einfach «ein Anderer» und wird, wie wir oben gezeigt haben, auch von Thieren und wohl auch von leblosen Wesen gebraucht, wie im Hebr. אח, z. B. איש אל אחיו, «Einer dem Andern», auch אשה אל אחתה von den יריעות «Vorhängen» und den ללאות «Schleifen» (2 Mos. 26. 3 ff.).

Hilgenfeld kennt übrigens auch den Spruch Hillel's Mischnah, Tr. אבות, 1, 12, wo derselbe sagt הוי מתלמידיו של אהרן...אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. Hier sagt wohl Hillel: liebe die Geschöpfe — also alle Menschen und nicht bloss den Chaber —; aber Hilgenfeld findet in dem Nachsatz eine «Einschränkung» (sic!). Derselbe soll, nach seiner Meinung, den Gedanken ausdrücken, dass man die Geschöpfe nur in sofern lieben solle, indem man sie zur Thorah führt. Eine seltsame Verkennung des wahren Sinnes dieser Worte! Der Sinn ist: «Sei wie ein Schüler Ahron's (d. h. ahme seine Thaten nach), die Geschöpfe liebend und sie zur Thorah führend», d. h. führe sie zur Bildung und Gesittung; dieses und nichts Anderes ist der Sinn der Worte ומקרבן לתורה. Eine andere Bildung als die religiöse gab es damals in den pharisäischen Kreisen nicht, und für diese war «Thorah» der Inbegriff von Bildung und Gesittung. Hillel sagte somit, man solle die Menschen nicht nur lieben, sondern man solle auch suchen, ihnen Bildung und Gesittung beizubringen. Hier liegt also keine «Einschränkung», sondern eine Potenzirung der Liebe vor.

Hilgenfeld meint ferner, das Judenthum habe sich niemals zu der Höhe der Worte Christi emporgeschwungen, welcher sagte (Matth. 5, 44): «Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thut euren Hassern wohl und betet für eure Beleidiger und Verfolger». Dass man den Feinden helfen soll steht im Pentateuch (2 Mos. 23, 4 f.); dass man nicht Böses mit Bösen vergelten darf, steht in den Prov. (24, 29) und in den Psalmen (7, 5). Dass man den Feinden auch Gutes erzeigen soll, findet man in vielen Stellen der rabbinischen Litteratur und in vielen Moralbüchern, ספרי מוסר, der Juden. Von einem Rabbi wird erzählt, dass er beim Schlafengehen Allen, welche ihm im Laufe des Tages geflucht haben, verziehen hätte; von einem Andern, dass er, wenn er sich zu Bette begab, für Diejenigen, welche ihn im Laufe des Tages gekränkt oder beleidigt hatten, betete, dass Gott ihnen diese Sünde verzeihen möge[1]). Von R. Meïr (1. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.) wird erzählt, er hätte böse Menschen, בריוני, in seiner Nachbarschaft gehabt, die ihn sehr quälten, und er wollte beten, dass sie zu Grunde gehen; aber seine gelehrte Frau, Beruria, sagte zu ihm: es heisst (Psalm 104, 35) «die Sünden mögen ausgerottet werden», aber nicht die Sünder, so bete für sie, dass sie sich bessern. R. Meïr betete auch für sie und sie besserten sich auch in der That[2]). R. Jochanan ben Nuri erzählt von R. Akibah, dass derselbe auf seine Veranlassung wiederholt bestraft wurde, trotz dessen liebte er ihn immer mehr und mehr[3]). Freilich ist in der rabbinischen Litteratur nirgends geboten, seine Feinde zu lieben; aber dies geschah nicht aus Engherzigkeit, sondern in Folge des nüchternen Sinnes der Juden, welche dachten, dass man wohl dem Feinde Gutes thun, aber nicht auf Commando lieben könne.

Hilgenfeld behauptet ferner, dass Christus mit den Worten «liebet eure Feinde» die Heiden gemeint habe. Statt jeder Erwiderung darauf will ich nur verweisen auf Matth.

---

1) Talm. b. Tr. מגילה, fol. 28, a.
2) Talm. b. Tr. ברכות, fol. 10, a.
3) Sifrâ, Parascha קדושים, 4, 9. Talmud b. Tr. ערכין, fol. 16, b.

15, 22—27 und auf die Parallelstelle Mark. 7, 24—30, dann auch auf Matth. 10, 5 f. Die beiden zuerst angeführten Stellen kann man mit keinen Interpretations-Kunststücken aus der Welt schaffen. Den talmudischen Satz[1]: יש צדיקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא, «es giebt Fromme unter den Völkern (d. h. fromme Heiden), [und] diese werden Antheil haben am künftigen Leben», der an Matth. 8, 11 (vgl. Luc. 13, 29) errinnert, kennt Jeder, der nur einigermassen talmudisch gelehrt ist.

Es thut mir in meiner Seele leid, dass ich mich genöthigt sah, gegen einen solchen Mann wie Hilgenfeld, dessen grosse wissenschaftliche Verdienste meines Lobes nicht bedürfen, auftreten zu müssen. Aber es ist keine Person, gegen die ich kämpfe, sondern es ist ein System, eine Methode, gegen welche ich zu Felde ziehe. Die grosse Frage über das Verhältniss der Lehren Christi zu denen des Judenthums seiner Zeit soll mit eben solcher Methode und eben solcher Sprach- und Litteraturkenntniss, wie sie zur Lösung jener Frage nöthig sind, behandelt werden, wie die classischen Philologen die, das Leben der Griechen und Römer betreffenden, bei Weitem minder wichtigen Fragen behandeln. Statt dessen sehe ich, dass man jene welthistorische Frage mit stümperhaften Sprachkenntnissen und völliger Unkenntniss der betreffenden Litteratur zu lösen sucht. Mit einem groben, in pechschwarze Farbe und Strassenschmutz eingetauchten Anstreicherpinsel malt man einen schmutzigschwarzen Hintergrund und schreibt darunter: «das ist das Judenthum zur Zeit Christi»; dann nimmt man einen anderen, feineren, in Goldlack eingetauchten Pinsel und malt auf jenem Hintergrunde das Bild Jesu. Mit Hilfe von zwei, manchmal auch von drei Pinseln, bekommt man das Bild fertig und legt demselben einen vornehm und gelahrt klingenden Namen bei. Statt dieses Verfahrens, möchte ich mir erlauben ein anderes, rationelleres und historisch richtigeres, vorzuschlagen. Man male als Hintergrund das damalige Heidenthum mit seinen lasterhaften, unzüchtigen, oft wahnsinnigen Culten, mit seinen gräulichen Menschenschlächtereien bei den Gladiatoren- und Thierkämpfen[2]), seinem zuchtlosen Familien- und Geschlechtsleben, seiner Härte und Grausamkeit u. s. w. u. s. w.; dann lasse man die herrliche Gestalt Christi erscheinen, und beschreibe, wie durch ihn und durch sein persönliches Wirken die ganze lasterhafte, verfaulte, gott- und rettungslose antike Welt zusammengestürzt und vernichtet, und an ihrer Stelle eine neue Welt mit grossen erhabenen Lehren von einem gütigen, allwissenden und heiligen Gott, mit Lehren von wahrer Humanität, Keuschheit, Frömmigkeit, Gottergebenheit und Gottvertrauen, Lehren von einem trost-

---

1) S. Toseftâ, Tr. סנהדרין, 13, 2. Diesen Grundsatz folgert R. Josua aus Psalm 9, 18, wo es heisst: «Zurück müssen die Frevler in die Hölle, alle Völker, welche Gott vergessen»; folglich, sagt er, haben die Frommen unter den Heiden, die Gott nicht vergessen, Antheil am künftigen Leben. Maimonides hat diesen Satz in seinem Ritualcodex (הלכות עדות, 11, 10) aufgenommen und er ist allgemein bekannt.

2) Den Juden war der Besuch des Circus, wo Gladiatoren- und Thierkämpfe stattfanden, verboten. Sie durften denselben nur dann beiwohnen, wenn ihnen durch ihre Anwesenheit die Möglichkeit gegeben wurde, einem Menschen das Leben zu retten, oder um bezeugen zu können, dass dieser oder jener Jude im Circus getödtet worden sei. Desgleichen durften sie die Theater, als «Sitz der Spötter», nicht besuchen; s. Toseftâ, Tr. עבודה זרה, 2, 2 und Talmud b. ib. fol. 18, b.

reichen Jenseits u. s. w. aufgebaut wurde. Dieses Bild wird eben so wahr, wie grossartig sein, wobei Jesus Christus in seiner grossen, unvergänglichen Herrlichkeit erscheinen wird. Nicht wegen seiner Streitigkeiten mit Sadducäern und Pharisäern wird Jesus von dreihundert Millionen verehrt, sondern weil durch ihn eine neue Welt, eine neue Weltanschauung verkündigt wurde und mit ihm eine neue Culturepoche der Menschheit begonnen hat; und wenn auch seine Lehren von den besseren und edleren Pharisäern vor ihm getheilt und vorgetragen wurden, so waren es doch nicht diese, sondern Christus war es, durch den jene zur Geltung gelangt sind und verwirklicht wurden. Ueber fünfzig Jahre lang hat man für die Einheit Deutschlands geschwärmt, gesungen und getrunken; aber wem gebührt das Verdienst, dieselbe verwirklicht zu haben: dem alten Jahn, oder Bismarck? Dieses schöne Bild von der grossartigen und einzig in der Weltgeschichte stehenden Grösse Jesu Christi könnten unsere Gelehrten malen; denn die nöthigen Farben dazu besitzen sie: Griechisch und Lateinisch verstehen sie und das antike Leben um die Zeit Christi kennen sie gleichfalls[1]).

Ob man mich für das, was ich hier sage, loben oder tadeln wird, ist mir ziemlich gleichgültig. Den Unwillen mancher Theologen, denen ich ihre unwissenschaftliche Methode vorwerfe, und den Zorn der conservativen jüdischen Gelehrten darüber, dass ich ihre Halachah nicht hochschätze, an die mündliche Ueberlieferung vom Berge Sinai nicht glaube, und die Synhédrial-Praesidentur Hillel's und seiner nächsten Nachkommen leugne, werde ich ruhig und ohne Verdruss ertragen. Ich kämpfe hier für die historische Wahrheit, die mir höher steht als Lob oder Tadel. Dabei denke ich wie der arme Hiob: אדברה וירוח לי und dann: ויעבר עלי מה. — Kehren wir zur agadischen Litteratur zurück.

Die agadischen Literaturwerke im Original zu benutzen ist nichts weniger als schwierig. Jeder gut geschulte Theolog versteht hebräisch und hat wenigstens eine syrische und eine aramäische (chaldäische) Chrestomathie durchstudirt. Wer mit diesen, für einen Theologen doch sicher ganz unentbehrlichen Kenntnissen ausgerüstet ist, wird nach einem monatlichen Unterricht bei einem Talmudjünger ohne Schwierigkeit leichte Midraschim[2]) ohne Hilfe lesen können. Allmählich wird er, zunächst mit Hilfe der Wünsche'schen Uebersetzungen und von Levy's Wörterbüchern, auch an schwierigere Sachen sich machen können und auch die weniger leichte Agadah der beiden Talmude verstehen lernen. Die nicht allzu grosse

1) Es sei mir gestattet, folgende schöne Worte Ad. Harnack's mitzutheilen. Auf die Frage: «Was hat Christus Neues gebracht»? giebt er (Lehrbuch der Dogmengeschichte; Freiburg i. B. 1888, Bd. I. p. 65. der 2. Aufl.) folgende Antwort: «Es ist die Person, es ist die That seines Lebens, die neu sind und Neues schaffen. Wie er das hervorgerufen und ein Volk Gottes auf Erden begründet hat, welches Gottes und des ewigen Lebens gewiss geworden ist, wie er mitten in dem Alten ein Neues aufgerichtet und die Religion Israels in die Religion umgewandelt hat, das ist das Geheimniss seiner Person und darin liegt seine einzigartige und bleibende Stellung in der Geschichte der Menschheit».

2) Z. B. מדרש תנחומא, die kritische Ausgabe von Sal. Buber, Wilna, 1885; מדרש תהלים, auch שוחר טוב genannt, ed. von demselben, Wilna, 1891; תנא דבי אליהו u. dgl. andere. Diese Midraschim sind leicht verständlich und um einen sehr geringen Preis zu erlangen.

Mühe wird reichlich belohnt werden. Das sehr populäre Buch von R. Isaac Abohab (dem älteren, Ende des 13. Jahrhunderts), betitelt מנורת המאור, möchte ich als Lectüre sehr empfehlen; dieses Buch ist eine jüdische Sittenlehre auf Grund der Agadah, wo diese fast immer wörtlich angeführt wird. Man kann beim Lesen dieses Werkes, von dem es sehr viele und billige Ausgaben[1]), so wie auch eine deutsche Uebersetzung (von Fürstenthal, Krotoschin, 1844—47) giebt, einen doppelten Nutzen haben: man lernt die agadische Sprache und auch einen guten Theil der in der Agadah enthaltenen Sittenlehre. Die Vorrede zu diesem Buche ist interessant und die Auswahl der Stellen eine sehr rationelle[2]).

Ganz besonders aber möchte ich Anfängern die Lectüre des Midrasch, welcher unter dem Namen Pesiktâ rabbati[3]) bekannt ist, empfehlen. Dieser Midrasch, dessen Bestandtheile, wie bei den meisten Midraschim, aus verschiedenen Zeiten herstammen, ist in einer leicht verständlichen Sprache abgefasst und enthält in seinen ältesten Stücken sehr merkwürdige Aeusserungen über den von den Juden erwarteten Messias, eine Art von Programm über die Leiden und Freuden desselben. Einiges davon will ich hier kurz mittheilen.

Noch vor Erschaffung der Welt, heisst es da (Cap. 33, fol. 152 b., ed. Fr.), war der Messias im Gedanken bei Gott und existirte schon am Anfange der Schöpfung; und wenn es heisst: «und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers», so ist damit der Messias gemeint. — Dieselbe Idee findet man auch Midrasch rab. zu 1 Mos. Cap. 2, und in Bezug auf den Namen des Messias ib. Cap. 1, dann in dem sogenannten Targum des Jonathan zu Michah, 5, 2 und Talm. b. Tr. Pesachim, fol. 54, a —. An einer andern Stelle ist vom Lichte der ersten Schöpfungstage die Rede, welches Gott, nach der Schöpfung der beiden grossen Lichter, unter seinem Throne (כסא הכבוד) für den Messias aufbewahrt hat. Und als der Satan fragte, für wen dieses Licht aufbewahrt sei, sagte ihm Gott: für Denjenigen, der dich zu Schanden machen wird. Der Satan wollte den Messias sehen, und als er diesen erblickt hatte, erzitterte er, fiel auf sein Angesicht und sagte: Dieser ist es also, der mich und die Fürsten der Völker in die Hölle werfen wird. Darauf sagte er zu Gott: sage mir, wer ist dieser, in dessen Hände wir fallen werden, wie ist sein Name und was ist sein Wesen? Darauf erwiderte Gott: er ist der Messias, sein Name ist אפרים משיח צדקי, «Ephraïm, mein gerechter Messias». Darauf sagte Gott zum Messias: Diejenigen, deren Sünden dir aufgeladen werden (vgl. Targum zu Michah, 4, 8 und Jes. 53, 5 ff.), werden dich unter ein eisernes Joch bringen, werden dich damit peinigen, und wegen ihrer Sünden wird deine Zunge an deinem Gaumen kleben (d. h. du wirst von peinigendem Durst ge-

---

1) In der ersten, sehr seltenen Ausgabe, Constant. 1514, die ich besitze, finden sich auch alle antichristlichen Stellen, die in der Mantuaer Ausgabe von 1563 weggelassen sind. Die ed. Venet. 1544 ist mir nicht zugänglich.

2) Ueber die jüdischen Sittenlehrer des Mittelalters und deren Schriften, die fast alle nur die Sittenlehre der Agadah enthalten und dieselben auch meist wörtlich wiedergeben, s. Zunz, Zur Geschichte und Literatur, 1845, I, p 122 ff.

3) Die beste kritische Ausgabe nach Handschriften, mit einem wichtigen hebr. Commentar und einem Lexidion der Fremdwörter von Güdemann, ist die von M. Friedmann, Wien, 1880.

quält werden). Willst du dieses Leid über dich ergehen lassen? Darauf fragte der Messias: Wie lange wird dieses Leid dauern? Gott versicherte ihm, dass dieses Leid nur eine Woche dauern werde. Darauf sagte der Messias: er wolle dieses Alles mit freudigem Herzen ertragen, wenn dadurch Heil gebracht werde nicht nur den Lebenden, sondern auch den Todten und selbst denen, welche noch nicht geboren worden (Cap. 36, fol. 161 a und b). In der Leidenswoche wird man dem Messias eiserne Balken auf den Nacken legen, so dass er unter der Last zusammensinken wird, darauf wird der Messias zu klagen und zu jammern beginnen und wird sagen: «Herr der Welt: meine Kräfte, meine Glieder und mein Geist können dies nicht ertragen, da ich aus Fleisch und Blut bestehe». Gott aber wird ihn daran erinnern, dass er schon in den Schöpfungstagen sich dazu verstanden habe, für die Sünden Anderer zu leiden. Der Messias, heisst es dann weiter (ib. fol. 162, a u. folg.), wird auf dem Dache des Tempels stehen und dem Volke Israel seine Erlösung verkündigen und sagen: wenn ihr an mich nicht glaubt, so sehet auf mein Licht, welches über euch glänzt. Der Messias wird erscheinen und sich dann 45 Tage lang (oder bis zu einer bestimmten Zeit) verborgen halten. Darauf wird er seine Anhänger nach der Wüste Jehudah (nach Andern: nach der Wüste von Sichon und Og) führen. Diejenigen, welche an ihn glauben und ihm folgen, werden sich in dieser Wüste von Melde und Wurzeln vom Ginsterstrauch nähren, warten und am Leben bleiben; diejenigen aber, welche an ihn nicht glauben, werden unter die Völker (d. h. zu den Heiden) sich begeben, wo sie werden getödtet werden (ib. Cap. 15, fol. 72, b und 73, a). Die Patriarchen des israelitischen Volkes werden im Monat Nisan zum Messias sagen: wenn wir auch deine Vorfahren sind, so bist du doch grösser als wir, denn du hast gelitten wegen der Sünden unserer Kinder; du hast Leiden ertragen, wie Niemand vor dir und wie sie Niemand nach dir ertragen wird; du wurdest zum Spott und Gelächter der Völker, du sassest im Finstern (gefangen), deine Augen sahen kein Licht, deine Haut ist auf deinen Knochen zusammengeschrumpft, dein Körper ist wie ein Stück Holz vertrocknet, deine Augen sind vom Fasten verdüstert und deine Kraft schwand dahin. Dieses Alles hast du wegen der Sünden unserer Kinder ertragen. Dieses Alles, antwortet der Messias, habe ich ertragen, damit Israel des Heiles theilhaftig werde, welches Gott herabströmen liess. Darauf wird Gott den Messias bis zum höchsten Himmel erheben, über ihn vor den Völkern den Glanz seiner Herrlichkeit ausbreiten und sagen: du wirst der Richter über dieselben sein und mit ihnen verfahren, wie es dir belieben wird. Zuletzt wird noch von der Wuth der Völker gegen den Messias erzählt, dem Gott Muth einflösst, indem er zu ihm sagt: fürchte dich vor ihnen nicht, denn mit dem Hauche deiner Lippen wirst du sie Alle vernichten. Mit schönen Worten und höchst poetisch wird dann die Herrlichkeit des Messias im Himmel geschildert. Gott ruft, heisst es am Schlusse, den Nord- und den Südwind herbei und sagt: kommet und lagert euch vor «Ephraïm, meinen gerechten Messias», mit allen Wohlgerüchen des Paradieses: wie es heisst: Cant. 4, 16 und Jerem. 31, 12 (ib. Cap. 37, fol. 162, b und 163, a).

Aehnliche Ideen von den Leiden des Messias für die Sünden Anderer, von der Herr-



lichkeit desselben im Himmel, wo er zur Rechten Gottes sitzen wird, dann von seinem Hinabsteigen in die Hölle, wobei die Bewohner derselben, durch seinen Glanz geblendet, ihn um Erlösung aus der ewigen Finsterniss anflehen werden [1]), ja sogar Anklänge an die Erbsünde u. s. w. findet man oft in den alten Midraschim und in den alten Agadôt, so wie auch in den Targumim zu den Propheten (vgl. besonders den Targum zu Jes. 53). In späterer Zeit war man wegen der Judenchristen, מפני תרעומות המינים, wie der technische Ausdruck lautet, etwas vorsichtiger mit dem Vortragen solcher messianischen Ideen, und während man früher, z. B. Psalm 22, ganz messianisch gedeutet hat, gab man demselben später eine ganz andere Deutung und bezog das in diesem Psalm Gesagte auf die Ereignisse zur Zeit der Königin Esther.

Ich theile das hier aus der Pesîktâ rabbatî Angeführte ohne irgend einen Commentar mit; ich denke aber, dass eine nähere Bekanntschaft mit den messianischen Ideen, welche unter dem jüdischen Volke in alter Zeit verbreitet waren, den christlichen Theologen von Nutzen sein dürfte. Von einer Entlehnung von jüdischer Seite kann bei dem Hasse gegen die Judenchristen in Palästina gar nicht die Rede sein.

ANHANG.

Das Verhältniss der Pharisäer, Sadducäer und der Juden überhaupt zu Jesus Christus nach den, mit Hilfe rabbinischer Quellen erläuterten Berichten der Synoptiker [2]).

Ob meine, in der vorliegenden Abhandlung gemachten Conjecturen und vorgeschlagenen Lösungen den Beifall der competenten Gelehrten finden werden, weiss ich nicht. So viel aber glaube ich sagen zu dürfen, dass durch meine Darstellung der Sachlage die, wie ich mich noch neulich überzeugt habe, für unausgleichbar gehaltenen Widersprüche beseitigt wurden und viele unerklärbare Schwierigkeiten ihre historisch wohl begründete Lösung gefunden haben. Auf die Folgerungen, die man aus den Resultaten unserer Untersuchungen in Bezug auf das Alter und die Glaubwürdigkeit der frühesten Aufzeichnungen über die Thaten

1) Dies erinnert mich an das wunderbare Bild von Bronzino in den Uffícien zu Florenz, welches die Höllenfahrt Christi darstellt. Ueber das Alter der Lehre von der Höllenfahrt Christi s. Güder in Herzogs Real-Encyklopädie, VI, p. 193 ff. 2 Ausgabe. Von den Midraschim scheint Güder nichts zu wissen.

2) Ueber dieses Thema habe ich in meiner russisch abgefassten Schrift kurz gehandelt (p. 54—59 des Sonderabdruckes). Auf den Wunsch einiger Theologen habe ich diesen Gegenstand hier von Neuem ausführlicher behandelt. Der enge Zusammenhang des hier behandelten Thema's mit der vorliegenden Abhandlung liegt auf der Hand, da ich hier bewiesen zu haben glaube, dass alle Cultusangelegenheiten zur Zeit Christi nach sadducäischen und nicht nach pharisäischen Satzungen geordnet waren.

und Worte Jesu Christi ziehen kann, haben wir oben wiederholt hingewiesen. Erweist es sich aber, dass die wesentlichen Resultate der vorliegenden Schrift richtig und wahr sind, so möchte ich noch einen Schritt weiter gehen und auf eine neue Folgerung hinweisen, die für die Lebensgeschichte Jesu und dessen Verhältniss zum jüdischen Volke und den religiösen Parteien desselben von weittragender Bedeutung sein dürfte. Es handelt sich hier um die wichtige Frage: Wer ist an dem Tode Jesu Christi schuld? Trägt das ganze jüdische Volk die Schuld daran? Oder sind die Pharisäer und die Sadducäer die Schuldigen? Oder tragen nur die letzteren die ganze Schuld an dem unschuldig vergossenen Blute Christi? Hier die historische Wahrheit festzustellen ist wohl der Mühe werth. Ich weiss zwar, dass diese Frage schon früher aufgeworfen wurde, aber, so weit mir bekannt, ist sie noch niemals scharf, prägnant und bestimmt beantwortet worden.

Das ganze jüdische Volk ist sicher eben so wenig schuld an dem Tode Christi, so wenig das deutsche Volk an dem Tode von Huss und so wenig das ganze französische Volk schuld ist an dem Tode Ludwigs XVI. Und wenn auch der hauptstädtische Pöbel von Jerusalem geschrien hat: «Kreuzigt ihn, kreuzigt ihn!», so beweist dies eben so wenig für die Schuld des ganzen jüdischen Volkes, wie die scheusslichen Weiber, welche um die Guillotine getanzt haben, für die Schuld des französichen. Dass Christus grossen Anhang unter dem Volke gefunden hat, ersieht man aus vielen Stellen bei den Synoptikern, besonders aber aus der übereinstimmenden Angabe derselben, dass die Hohenpriester und deren Anhänger Christus nicht am Feste gefangen nehmen wollten, weil sie einen Volksaufstand zu Gunsten Jesu befürchtet haben[1]). Dass die Sadducäer die Schuldigen sind, unterliegt keinem Zweifel. Wir kennen die Namen der Haupträdelsführer bei der Verfolgung, Gefangennehmung, Verurtheilung und Kreuzigung Jesu Christi. Die Kaiapha's, Hanna's und die anderen dabei betheiligten Hohenpriester waren alle sammt und sonders Sadducäer. Diese hatten sowohl religiöse, als auch politische Gründe Christus zu verfolgen und ihn aus der Welt zu schaffen. Jesus trat überall und immer als ihr scharfer Gegner auf, und da er, bei der Milde seines Wesens und dem hohen Adel seiner Seele, viel Anklang bei der grossen Masse des Volkes gefunden hatte, welches von jenen sadducäischen Priestern bedrängt, beraubt und malträtirt wurde, wie dies weiter unten nachgewiesen werden wird, so hielten ihn dieselben auch für eine politisch gefährliche Persönlichkeit. Die Frage ist nur die, ob auch die Pharisäer zu den Verfolgern Christi gehören und ob auch sie schuld an seinem Tode sind? Ich beantworte diese Frage mit einem entschiedenen Nein! Und zwar aus folgenden Gründen:

I. Die Pharisäer waren damals — ich sage: damals, d. h. z. Zeit Christi — wohl theilweise die geistigen Leiter des Volkes und übten auch ihren Einfluss in den Synagogen aus, wo sie das Volk belehrten. Aber im Synhedrion waren sie, wie Wellhausen

1) Math. 26, 5; Mark. 14, 2 und Luc. 22, 2.

sich treffend ausdrückt, die Aspiranten der Macht, aber keinesweges die Besitzer derselben, und in Cultus- und Tempelangelegenheiten hatten sie damals so gut wie nichts zu sagen.

II. Die Pharisäer hatten gar keine Ursache Christus zu verfolgen, da die Lehren desselben im Ganzen und Grossen zu den ihrigen nicht nur in keinem Widerspruche, sondern in vollem Einklange mit ihnen standen. Für alle Fälle hat Christus nichts gethan und nichts gesagt, weshalb er nach den humanen Lehren der Pharisäer, welche die Todesstrafe nur de jure gelten liessen, aber de facto abschaffen wollten, den Tod verdient hätte. Diese beiden Punkte wollen wir hier näher erläutern.

Was den ersten Punkt anbetrifft, so ist derselbe leicht zu beweisen, oder richtiger, er ist längst bewiesen. Kuenen hat das traditionelle Spinngewebe der Rabbinen des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, wonach die Pharisäer von jeher die alleinigen Herren im Synhedrion gewesen wären, durch seine bekannte Abhandlung längst beseitigt, und er hat nachgewiesen, dass nicht die Pharisäer es waren, sondern die Sadducäer und dass die Vorsitzenden dieser religiösen Körperschaft die sadducäischen Hohenpriester waren; dass ferner die Pharisäer, durch ihren grossen Einfluss auf das Volk, erst allmählich in das Synhedrion eingedrungen und erst allmählich zu einem mehr oder minder grossen Einfluss gelangt sind. Der Vorsitz und das grösste Uebergewicht war aber in den Händen der sadducäischen Hohenpriester fast bis zur Zerstörung Jerusalems. Jeder unbefangen Urtheilende ist längst von der Richtigkeit dieser Meinung überzeugt und lässt sich nicht von den rabbinischen Angaben, welche im grellen Widerspruche mit denen des Neuen Testaments und des Josephus stehen, irreführen. Auch aus der vorliegenden Abhandlung geht klar hervor, dass die Cultusangelegenheiten im Todesjahre Christi und noch gegen zwanzig Jahre später nicht nach den Ansichten und Normen der Pharisäer, sondern nach denen der Sadducäer geordnet wurden. Während der letzten Jahre des Tempelbestandes dagegen, wo die Pharisäer durch das revolutionäre Volk zur Macht gelangt waren, mussten die verhassten sadducäischen Hohenpriester auch in Cultusangelegenheiten gegen ihre Ueberzeugungen den Anordnungen und den Ansichten der ersteren sich fügen. Zur Zeit Christi und noch ziemlich lange nachher waren somit die Sadducäer, und nicht die Pharisäer, die Herren der Situation und die Besitzer der Macht sowohl im Tempel, als auch im Synhedrion. Man könnte allerdings die Einwendung machen, dass die Pharisäer, wenn sie auch nicht im Besitze der Macht waren, doch in dem gegebenen Falle in Uebereinstimmung mit den Sadducäern gehandelt haben könnten. Wir gehen daher zum zweiten Punkte über und werden zu beweisen suchen, dass die Pharisäer weder Ursache hatten so gegen Christus zu handeln, wie die Sadducäer thatsächlich gegen ihn gehandelt, noch factisch so gehandelt haben können.

Wenn ein, nach den moralischen Grundsätzen der agadischen Literatur streng religiös erzogener Jude, der zugleich mit der letzteren vertraut ist, ohne Voreingenommenheit in den Evangelien die Sprüche und Lehren Jesu liest, fühlt er sich von denselben, so zu sagen, angeheimelt. Nirgends findet er Unbekanntes, dagegen sehr oft wörtlich Analoges, häufig

wenigstens Aehnliches oder Geistesverwandtes mit dem, was er früher in jener Literatur gelesen hat und was ihm in seine Kinderseele als gut und heilig eingepflanzt wurde. Dieses Gefühl hatte auch ich, als ich, etwa in meinem 18. Lebensjahre, zuerst die Evangelien las, und beinahe dasselbe Gefühl habe ich auch jetzt, wenn ich dieselben lese. In den Lehren und Sprüchen Jesu giebt es nichts, was das religiöse Gefühl eines nach pharisäischen Grundsätzen erzogenen und mit der pharisäischen — d. h. rabbinischen — Literatur vertrauten Juden verletzen könnte. Eine Sammlung der Sprüche und Lehren Jesu, in eine andere Form umgegossen, so dass der Urheber derselben nicht erkannt wird, würde jeder fromme Jude als ein schönes «Mussar-Sefer», Moralbuch, ansehen. Warum denn, fragen wir, sollten die Pharisäer zur Zeit Christi die Lehren desselben mit anderen Augen angesehen haben? Dass Christus Gott «seinen Vater» nannte, konnte doch sicher den Juden nicht auffallen, da jeder Jude Gott so nennt, und die Worte אבינו מלכנו und אבינו שבשמים den Juden sehr geläufig sind und in allen ihren Gebeten bis auf den heutigen Tag vorkommen. Von seiner Messianität hat Christus offenbar in keinen seiner öffentlichen Reden gesprochen, und wenn er dies auch gethan hätte, so hätten die Pharisäer darin kein Todesverbrechen finden können[1]). Die Benennung «Sohn Gottes» konnte die Juden keinesweges befremden, da einzelne Personen und auch die Kinder Israels überhaupt oft im Alten Testamente Söhne Gottes benannt werden[2]). Wodurch sollte denn Jesus in den Augen der Pharisäer die To-

---

1) Bar-Kokeba wurde von den ersten rabbinischen Autoritäten seiner Zeit als der wahre Messias anerkannt. Etwa als «falschen Propheten», נביא השקר, oder als «Volksverführer», מסית ומדיח, konnten die damaligen Pharisäer Jesus nicht verurtheilt haben, selbst wenn sie ihn als solchen angesehen hätten; denn der falsche Prophet und der Volksverführer wurden nur dann zum Tode verurtheilt, wenn sie das Volk zum Götzendienst verleiten wollten; s. 5 Mos. 13, 2—12, bes. V. 3 u. 7. 8. Vgl. ib. 18, 20 f.

2) S. 2 Mos. 4, 23; 5 Mos. 14, 1; 2 Sam. 7, 14; Hos. 11, 1; Jerem. 31, 9. 20 und Ps. 2, 7 u. 89, 27 f. Nebenbei erlaube ich mir Folgendes zu bemerken. Die Commentatoren, wie z. B. Holtzmann, Meyer-Weiss und wohl auch noch Andere, behaupten: σὺ εἶπας, oder ὑμεῖς λέγετε sei «eine rabbinische Bejahungsformel». Mir ist dies unbekannt. Freilich habe ich nicht alle, in der rabbinischen Literatur vorkommende, einzelne Phrasen im Kopfe; aber wenn diese Bejahungsformel ganz gewöhnlich wäre, müsste sie öfters vorkommen, was sicher nicht der Fall ist. Die Stelle Matth. 26, 25 spricht sicher nicht dafür, und Joh. 18, 37 spricht, meines Erachtens, entschieden dagegen; denn sonst stände der Schluss des Verses 37, besonders aber Vers 36 in vollem Widerspruche mit der angeblichen Bejahung Christi auf die Frage des Pilatus: ob er König sei. Nur eine Stelle ist mir bekannt, wo die Phrase: «ihr habt es gesagt» vorkommt, wo sie aber durchaus nicht als Bejahungsformel gedeutet werden kann. Im Midrasch Kohelet (Cap. VII zu Koh. 7, 11) werden verschiedene Beispiele angeführt, wie kluge Personen in schwierigen Lagen sich auf eine gewandte Weise zu helfen wussten, und da heisst es: die Bewohner von Sepphoris waren so betrübt über die Krankheit des Patriarchen R. Jehudah (des Redacteurs der Mischnah), dass sie sagten: sie würden Denjenigen todtschlagen, der ihnen die Nachricht von dem Tode desselben überbringen wird. Da stellte sich ein Schüler des R. Jehudah, der zungenfertige Bar-Kappara, mit verhülltem Haupte und zerrissenen Kleidern an ein Fenster und rief laut etwa Folgendes: die Engel haben die heiligen Tafeln ergriffen und davon getragen. Wie die Sepphorenser dies hörten, sagten sie: «o, Rabbi Jehudah ist gestorben!». Darauf sagte Bar-Kappara: אתון קאמריתון אנא לא קאמינא «ihr saget es, ich aber habe es nicht gesagt». Der Sinn ist hier offenbar dieser: ihr selbst habet diese Trauerbotschaft verkündet, ihr könnt mir daher nichts anhaben. Die Phrase: «ihr saget es» kann hier durchaus nicht als Bejahungsformel angesehen werden. Diese Erzählung findet sich fast wörtlich wieder in Midrasch, ib. Cap. 9 zu 9, 11. Talm. b. Tr. שבת, fol. 134, a. und Tr. כתובות, fol. 104, a. Im Talm. j. Tr. כלאים, 9, 4, fol. 32, a, findet sich dieselbe Erzählung mit manchen Variationen, wobei B. K. nur die Worte אתון אמריתון

desstrafe verdient haben? Durch welche Worte und Thaten? Dies ist absolut unerfindlich, besonders wenn man bedenkt, dass die Pharisäer überhaupt Gegner der Todesstrafe waren. Da aber dieselbe vielfach mosaisch vorgeschrieben ist, so konnten sie sie zwar nicht de jure abschaffen, sie machten aber so viele — für den Angeklagten günstige — Bedingungen, unter denen ein Todesurtheil ausgesprochen werden durfte, dass eine Todesstrafe de facto fast unmöglich wurde. So sagten sie, dass ein Gericht, welches in sieben, nach Anderen in siebzig Jahren ein Todesurtheil ausspricht, ein «mörderisches» zu nennen sei [1]).

Sehen wir ferner, ob die Lehren Jesu in irgend einem Widerspruche zu denen der Pharisäer stehen. Der Kern und die Quintessenz der Lehre Christi besteht, wie allgemein erkannt wird, in der Vergeistigung der Religion, in dem Hinweis darauf, dass das Wesen derselben in der Liebe zu Gott und zu den Menschen und nicht in der peinlichen Ausübung der Ceremonialgesetze liege. Man würde aber sehr irren, wenn man annehmen wollte, dass er die Abschaffung derselben erstrebt hätte; denn die Worte Jesu Matth. 5, 17. 18. 23, 3. 23 und Luk. 11, 42 u. 16, 17 sprechen entschieden dagegen, und wer an der Authenticität dieser Worte zweifelt, der verkennt meines Erachtens das innerste Wesen und das ganze Thun Christi. Diese Auffassung vom Wesen der Religion war dem Judenthum überhaupt und den edleren und besseren unter den Pharisäern durchaus nicht fremd. Die Theologen, welche mit dem Alten Testament bekannt sind, brauche ich nur auf die Worte der Propheten Samuel, Jesaia, Micha, Jeremia und mehrerer Psalmisten hinzuweisen, welche einstimmig predigten, dass Liebe zu Gott, Gerechtigkeit üben, sich der Schwachen und Armen annehmen u. s. w. das Wesen der Religion sei, und dass man durch solche Thaten das Wohlwollen Gottes sich erwerben könne, aber nicht durch Opfer und Gelübde. Die Pharisäer gingen theilweise in den Fussstapfen der alten Propheten, kämpften für die Heiligkeit des ganzen Volkes und gegen die Exclusivität der Priesterschaft und sahen es auch wohl ein, dass die Liebe zu Gott und zu den Menschen das Wesen der Religion sei, aber ohne dabei die Ceremonialgesetze abschaffen zu wollen. Die Rabbinen haben frühzeitig jenes Bestreben der Propheten richtig erfasst. So heisst es im Talmud (Tr. Maccôt, fol. 23, b u. f.): R. Schimlai sagte, von Moses rühren 365 Ver- und 248 Gebote her, David hat sie (im Psalm 15) in elf, der Prophet Jesaia zuerst (33, 15) in sechs und dann (56, 7) in zwei, Michah (6, 5) in drei Gebote und der Prophet Habakuk (2, 4) in einem Gebote zusammengefasst, indem er sagte וצדיק באמונתו יחיה Damit ist gesagt, dass das einzige Wort אמונה, Wahrhaftigkeit, Treue, Glaube — denn dieses alles sind die Hauptbedeutungen jenes Wortes — der Inbegriff der ganzen Religion sei [2]).

---

gebrauchte. Auch diese Worte drücken keine directe Bejahung aus, sondern nur eine Abwälzung der Schuld von sich, die traurige Botschaft überbracht zu haben.

1) Mischnah, Tr. מכות, 1, 10. Daselbst sagen R. Akibah und R. Tarfon: wenn wir Mitglieder des Synhedrions wären, würde niemals ein Todesurtheil ausgesprochen worden sein.

2) S. אבות דר׳ נתן, Cap. 4, p. 11, a.

Bekannt ist der oben ausführlich besprochene Spruch Hillel's (aus der zweiten Hälfte des 1. vorchristl. Jahrhunderts), welcher sagte: «Das, was dir unangenehm ist, füge deinem Nächsten nicht zu; darin besteht die ganze Religion, alles Uebrige (was in den heiligen Schriften geboten ist) ist nur die Erläuterung dieses Gebotes». Andere pharisäische Autoritäten verschiedenen Charakters und verschiedener Lebensstellung sprechen sich in ähnlicher Weise über das wahre Wesen der Religion aus. R. Akibah, gewissermassen der Begründer des neueren Rabbinismus und der neueren Halachah, ein Mann von glänzendem Scharfsinn, von grosser Energie des Charakters, der, von brennendem nationalen Patriotismus beseelt, die Seele des furchtbaren Aufstandes unter Hadrian war, dieser Mann sagte, dass die Worte: «Liebe deinen Nächsten wie dich selber», der grosse Fundamentalsatz in der Thora sei. Sein Freund, Genosse und Schüler Ben-Azzai, eine durch und durch idealistische Natur mit einem Hang zur philosophisch-mystischen Grübelei, meinte, dass der Vers 1 Mos. 5, 1, wo die Genealogie der Menschen angegeben ist und wo gesagt wird, dass dieselben im Ebenbilde Gottes geschaffen wurden, sei noch wichtiger als der: Liebe deinen Nächsten. Damit wollte er sagen, dass man aus diesem Verse ersehe, dass alle Menschen Geschöpfe Gottes seien, von einem Menschenpaare herstammen und sich daher als Brüder anzusehen haben[1]). Auch er findet somit den höchsten Fundamentalsatz der Religion in der Liebe zum Nächsten. Von der Liebe zu Gott wird, als selbstverständlich, hier nicht ausdrücklich gesprochen. Aus den Evangelien ersehen wir auch, dass Christus und der Pharisäer, der ihn über die Hauptgebote frug, mit einander vollkommen übereinstimmten, dass die Liebe zu Gott und zu den Menschen das Wesen der Religion ausmache. Aus dem Gesagten ersieht man, dass dieser Gedanke seine tiefste Wurzel schon im alten Testament hat und dass Pharisäer, welche vor und nach Christus gelebt, ganz dasselbe gesagt und gelehrt haben.

Hat Christus vielleicht öffentlich die religiösen Pflichten nicht erfüllt und das, was verboten war, gethan, wodurch er sich den Zorn der Pharisäer hätte zuziehen können? Dieses war sicher nicht der Fall. In den Evangelien wird berichtet, dass Jesus in den Synagogen oft predigte; in denselben waren die Pharisäer die Herren und sie hätten es sicher nicht zugegeben, dass ein Mann darin predige, der die vorgeschriebenen Gesetze selbst nicht beobachtet, oder gar das Volk zur Vernachlässigung der religiösen Gebräuche der Väter veranlasst oder gar ermuntert hätte. Das Passamahl verzehrte Jesus streng nach dem jüdischen Ritus; er brach das Brot, בוצע את הלחם, und sprach ein Dankgebet, ברכה, nahm den Kelch und reichte ihn den Schülern nach einem Dankgebet, קידוש, und

1) Sifrâ zu 3 Mos. 19, 18, Parascha קדושים, 4,12. Diese Stelle wird in verschiedenen Schriften der alten rabbinischen Literatur wiederholt: Talmud j. Tr. נדרים, 9, 4, fol. 41, c; Midrasch zu 1 Mos. 5, 1, § 6, wo R. Tanchuma hinzufügt: wenn du einen Menschen beleidigst, so wisse wen du beleidigst: einen im Ebenbilde Gottes Geschaffenen. Aehnliche Aussprüche über die hohe Würde des Menschen finden sich auch von R. Akibah und Anderen Mischnah, Tr. אבות, 3, 14 und אבות דר' נתן, § 39 der ersten und § 26 der zweiten Recension, ed. Schechter; fol. 27, a und 59, b.

sprach zuletzt Lobgesänge, הלל הגדול. Er vollzog also Alles genau nach Vorschrift, ungefähr so wie es noch heute bei den Juden geschieht. Jesus bestreitet auch nicht, dass es unerlaubt sei, am Sabbat eine so leichte Arbeit zu verrichten, wie einige Aehren abzureissen, oder sich am Sabbat zu weit vom Hause zu entfernen (Matth. 24, 20)[1]. Irgend welche principielle Differenzen in Bezug auf das, was unerlaubt, oder geboten ist, gab es zwischen Christus und den Pharisäern nicht. Bei den wenigen Streitpunkten zwischen Jesus und den letzteren handelte es sich nicht um ein neues, von ersterem aufgestelltes, antipharisäisches Princip, welches die Pharisäer als falsch und verwerflich erkannt hätten, sondern es handelte sich dabei nur um die Anwendung eines von beiden Seiten anerkannten halachischen Grundsatzes. Es handelte sich somit um eine halachische Streitfrage, wie es deren in der rabbinischen Literatur hunderte, ja tausende giebt, ohne dass die Vertreter der entgegengesetzten Meinungen sich gegenseitig angefeindet, verfolgt, oder verketzert hätten.

Bekanntlich tadelten die Pharisäer die Schüler Jesu, dass sie am Sabbat Aehren pflückten. Christus sagte nicht, dass dies keine eigentliche Arbeit sei, die man am Sabbat nicht verrichten dürfe, sondern er erkannte es als verboten an und entschuldigte seine Schüler damit, dass sie durch Hunger nothgedrungen waren, diese Arbeit zu verrichten. Er beruft sich dabei auf David, der aus Noth die Schaubrote verzehrte, die nur ein Priester essen durfte. Nach Matthäus berief er sich auch auf den Tempeldienst am Sabbat, wobei verschiedene, an diesem Tage verbotene Arbeiten verrichtet werden. Hier wird nicht ausdrücklich gesagt, dass die Pharisäer mit dieser Antwort unzufrieden waren, oder sie als unrichtig erklärt hätten. Dann wird von einer Heilung am Sabbat berichtet, was, wie erzählt wird, die Pharisäer nicht gebilligt hätten. Ich wiederhole hier nicht das, was Christus dabei gesprochen, da dies den Theologen bekannt ist, und erwähne nur den, bloss von Marcus (II, 27) erwähnten Ausspruch Jesu: der Sabbat ist der Menschen wegen, aber nicht der Mensch des Sabbats wegen, vorhanden[2]. Das, was Christus hier sagt, stimmt aber im Principe vollkommen mit den Lehren der Pharisäer überein. Es giebt einen, von allen Rabbinen anerkannten Grundsatz, welcher lautet: פקוח נפש דוחה את השבת, d. h. die «Rettung eines Menschenlebens verdrängt die Heiligkeit des Sabbats», so dass man am Sonnabend jede sonst unerlaubte Arbeit verrichten darf, wenn es sich um die Rettung eines Menschenlebens handelt. Diesem Grundsatz haben die Rabbinen die allerweiteste Ausdehnung gegeben und sie meinen, dass in solchen Fällen fast alle anderen mosaischen

---

1) Es ist bekanntlich den Juden verboten, am Sabbat חוץ לתחום, d. h. über 2000 Schritte von der Stelle, wo man sich grade befindet, oder dem Orte, wo man wohnt, sich zu entfernen.

2) S. Matth. 12, 1—18; Mark. 2, 23—36 und Luc. 6, 1—11. Die Worte Mat. 12, 8 und Luc. 6, 5: κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (vgl. Mark. 2, 28) können einfach heissen: der Mensch ist Herr des Sabbats; denn in der rabbinischen Literatur sind בן אדם und בני אדם die gewöhnlichen Ausdrücke für «Mensch» und «Menschen» überhaupt. Nur im st. Constr. werden diese Ausdrücke gemieden.

Gesetze übertreten werden dürfen[1]). Ja, dieser Grundsatz hat seine Anwendung nicht nur bei positiver Lebensgefahr, sondern auch dann, wenn eine solche möglicher Weise eintreten könnte, ספק סכנת נפשות[2]). Bei einer Wöchnerin oder bei sonst irgend einer Krankheit, wo eine Lebensgefahr möglicher Weise eintreten könnte, ist es nicht nur erlaubt, den Sabbat durch verbotene Arbeit zu entweihen, sondern es ist gradezu Gebot es zu thun, und es heisst, dass Jeder sich beeilen solle, dies selbst zu thun und solche verbotene Arbeiten nicht durch einen Andern verrichten lasse. Wer Bedenken trägt, am Sonnabend in den gegebenen Fällen eine verbotene Arbeit zu verrichten und erst die Meinung der Gelehrten darüber anhören will, wird ein «Blutvergiesser», d. h. ein Mörder genannt. Dabei wird gesagt: «Wenn man wegen des Dienstes im Tempel den Sabbat durch verbotene Arbeit übertreten dürfe, um so mehr dürfe man es zur Rettung eines Menschenlebens thun». Dann heisst es ferner. Es ist gesagt (3 Mos. 18, 5): «Und ihr sollet beobachten meine Gesetze und meine Vorschriften, die der Mensch vollzieht, dass er durch sie lebe»; «du sollst also durch sie leben, aber nicht sterben». Ferner: «man entweihe wegen eines Menschen einen Sabbat, damit derselbe noch mehrere Sabbate beobachten könne». Zwei Rabbinen, R. Simeon ben Menasia und R. Jonathan ben Josef bemerkten an zwei verschiedenen Stellen zu 2 Mos. 31, 14, folgendes: «Der Sabbat ist euch übergeben, aber nicht ihr dem Sabbat»[3]). Klingen diese Worte nicht ganz so, wie die Christi? Ja, zu der Stelle 1 Sam. 21, 4—7, wo erzählt wird, dass David von den den Laien verbotenen Schaubroten gegessen hat, und worauf Christus sich beruft, wird in dem alten Midrasch Jelammedenu[4]) Folgendes bemerkt: Da David dort nur Schaubrote fand, sagte er dem Priester: «gib es mir, damit wir nicht Hungers sterben, da selbst die Möglichkeit einer Lebensgefahr die Heiligkeit des Sabbats verdrängt», womit also gesagt ist, dass man bei einer Lebensgefahr ein mosaisches Verbot übertreten dürfe. Man sieht also, dass die Pharisäer hier im Principe mit der Lehre Christi vollkommen einverstanden sind, ja sogar die Begründung dieses Principes ist bei den ersteren fast wörtlich dieselbe, wie bei Christus; Streit kann also hier nur in Bezug auf die Anwendung dieses Principes gewesen sein, weil die Pharisäer in der vertrockneten Hand keine mögliche Lebensgefahr sahen. Eine Heilung durch blosse Handauflegung, wobei gar keine am Sabbat verbotene Arbeit verrichtet

1) Nur wenn man gezwungen wird zum Götzendienst, zu einer Mordthat oder zur Unzucht, muss man das Leben opfern und die Verbote nicht übertreten. Zur Zeit einer religiösen Verfolgung dagegen, meinen die Rabbinen, müsse man das Leben aufgeben, selbst wenn man zum Uebertritt des allerunwichtigsten Gebotes gezwungen wird. Letztere Vorschrift wurde aber in der Praxis nicht immer beachtet; s. Talm. j. Tr. שביעית, 4, 2, fol. 35, a.

2) Die Karäer, welche in vieler Beziehung mit den Lehren der alten Sadducäer übereinstimmen, sind hier strenger als die Rabbinen und erlauben nur bei positiver Lebensgefahr den Sabbat zu entweihen; siehe den Ritualcodex des Karäers Elija aus Nicomedien, betitelt גן עדן, Tr. שבת, 17, fol. 34, a, ed. Eupatoria, 1864.

3) Die Belege für das hier Gesagte findet man Mischnah, Tr. Sabbat 18, 3. Tr. Joma 8. 4 u. 5 und Talmud b. zur letzteren Stelle, fol. 82 a u. folg.; dann Talm. b. Tr. Sabbat 128, b. — 129, b, fol. 132, a. ff. u. Talm. j. ib. fol. 16, c. Fast dasselbe findet man auch Mechilta zu 2 Mos. 31, 14, Paraschah 1, Anfang

4) Jalkut, II, § 130, fol. 27, d. ed. Saloniki, 1521.

wurde, konnte nach den rabbinischen Satzungen überhaupt gar nicht verboten sein. Das, was manche Commentatoren hier über die angebliche grosse Differenz zwischen Christus und den Pharisäern sagen, während die Uebereinstimmung hier in der Wirklichkeit vollkommen und die Beweisführung fast wörtlich identisch ist, will ich lieber mit Stillschweigen übergehen. Es darf übrigens hier nicht unbemerkt bleiben, dass die Rabbinen in Bezug auf abweichende Meinungen sehr tolerant waren, sobald es sich nicht um grosse, einstimmig entschiedene Principienfragen handelte. Sonst wird sogar verlangt, dass die abweichende Meinung eines Einzelnen, דעת יחיד, der Nachwelt überliefert werde[1]). Ja, in Bezug auf die unzähligen Streitfälle zwischen den Schulen Hillel's und Schammai's sagte man, ähnlich dem, wie die Muhammedaner es unter ähnlichen Umständen zuweilen thun, אלו ואלו דברי אלהים חיים, d. h. beide Meinungen sind Worte des lebendigen Gottes. Dass die Logik dabei zu kurz kommt, darum kümmerte man sich nicht.

Bei manchen Differenzen zwischen Christus und den Pharisäern ist es deutlich, dass ersterer nicht diese überhaupt als solche bekämpfen wollte, sondern dass er dabei nur gegen Meinungen aufgetreten ist, welche einzelne Pharisäer oder einzelne Schulen unter ihnen vertreten haben und die von den Anderen nicht recipirt waren. So ist z. B. die Lehre, welche Christus Matth. 23, 16 den Pharisäern zuschreibt, entschieden gegen die klar und deutlich in Mischnah und Talmud von den Rabbinen aufgestellten Lehrsätze, was auch aus Wünsche (l. c., p. 288 f) zu ersehen ist.

In der Frage über die Ehescheidung (Mt. 5, 31 f. vgl. Luc. 16, 18) spricht Christus sich für die Meinung der Schule Schammai's und gegen die der Schule Hillel's aus. Im Allgemeinen hielten die Rabbinen die Scheidung von der ersten Frau, die man in den Jugendjahren sich erkoren hat, אשת נעורים, für etwas Verwerfliches, und es heisst, dass selbt der Altar Gottes über eine solche That Thränen vergiesse. Auch R. Jochanan, der sonst der Schule Hillel's folgt, sagt, dass man sich von der ersten Frau nur wegen einer von derselben begangenen Schandthat scheiden dürfe[2]).

In der älteren rabbinischen Literatur findet man ja auch oft, dass Meinungen von Einzelnen, oder sogar von ganzen pharisäischen Schulen bekämpft werden. Weiter unten werden wir noch ein solches Beispiel anführen, wo Christus gleichfalls nur die Meinung

---

1) S. Mischnah, Tr. עדיות, 1, 5 f.

2) S. Mischnah, Tr. גיטין, 9, 10 und Talm. b. ib. fol. 90, a u. b. Tr. סנהדרין, fol. 22, a wird viel von dem hohen moralischen Werth der ersten Frau gesprochen und davon wie gross das Unglück sei, wenn man dieselbe durch den Tod verliere. Holtzmann sagt zur Stelle Mt 5, 31 (H. C. 1, p. 108 f.): «die damaligen Schriftgelehrten» (d. h zur Zeit Christi) legten die Worte ערות דבר (5 Mos. 24, 1) in der Richtung aus, dass jeder Leichtsinn freien Spielraum hatte», und führt dann als Beleg die oben citirte Mischnah an. Woher weiss aber H. dass schon die «damaligen» Rabbinen die Sache so leichtsinnig aufgefasst haben? Wahrscheinlich ist die Auffassung der Schule Schammai's, weil die natürliche, die ältere. Auch die Targumim übersetzen ערות דבר durch עבירת פתגם, d. h. wegen Uebertretung eines Gebotes, womit natürlich ein Gebot Gottes gemeint ist. Dass R. Akibah gegen 100 Jahre später als Christus gestorben ist, weiss H. vielleicht nicht, und er scheint wohl auch zu glauben, dass die Vertreter der Schule Hillel's unmittelbare Schüler desselben gewesen sein müssen; sie können in der Wirklichkeit 70—80 Jahre später gelebt haben, was hier wohl auch der Fall war, wie aus der Art ihrer Deutung von ערות דבר wohl zu ersehen ist.

einer Schule bekämpft hat; man könnte noch viele andere solche Beispiele anführen, wenn hier der richtige Platz dafür wäre.

Zu schwören haben die Rabbinen allerdings nicht verboten, aber dass man es vermeiden soll auch wahr zu schwören, wird in der rabbinischen Literatur vielfach empfohlen[1]). Ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν, ναὶ ναί, οὒ οὔ· ist ein bekannter rabbinischer Spruch, wobei die Worte הין צדק (3. Mos. 19, 36) witzig gedeutet werden: לאו צדק והן צדק[2]).

Die bei Matth. (15, 1—20) und Mark. (7, 1—23; vgl. 11, 38 ff.) sich findende Nachricht, dass Christus es nicht für nöthig fand das rabbinische Gebot, sich die Hände vor dem Essen zu waschen, נטילת ידים, zu beobachten, lässt sich unschwer erklären. Dieses Gebot ist ursprünglich nur beim Verzehren von heiligen Speisen, קדש, wie z. B. Opferfleisch und תרומה, vorgeschrieben. Bei profanen Speisen, חולין, und zwar nur bei solchen, die aus Getreide bereitet wurden, aber nicht beim Genuss von Früchten, ist jenes Gebot erst in einer relativ späten Zeit, frühestens gegen das Ende des 1. vorchristlichen Jahrhunderts, eingeführt worden, so dass es schwerlich als eine eigentliche παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, wie viele andere mündliche Ueberlieferungen, angesehen werden kann[3]). Für alle Fälle scheint dieses Gebot, dessen Uebertretung bis heute nur als ein geringes Vergehen angesehen wird, zur Zeit Christi noch nicht allgemein angenommen gewesen zu sein; denn in der Mischnah (Tr. עדיות, 5, 6) wird von einem, zwar sonst unbekannten, aber sicher bedeutenden Manne, Namens Eliezer ben Chanôch berichtet, dass er dieses Gebot nicht beobachtet habe, und dafür von den Rabbinen in Bann gelegt wurde und auch als Gebannter starb. Er scheint also bei seiner Geringschätzung jenes Gebotes bis zu seinem Tode beharrt zu haben.

Auffallend ist in diesem Berichte bei Matthaeus (15, 5 f.) und Markus (7, 11) die

---

1) Im Midrasch Rabbôt zu 4 Mos. 30, 3 wird (22, 1) mit Bezugnahme auf Jeremia, 4, 2 bemerkt: Gott sagte Israel: «Glaubet nicht, dass ihr in meinem Namen schwören dürfet, auch wenn ihr wahr schwöret. Ihr dürfet dies nur dann thun, wenn ihr alle Tugenden der drei Männer besitzet, welche die «Gottesfürchtigen» genannt werden; diese sind: Abraham, Hiob und Joseph». Dann heisst es ib. weiter: Zweitausend jüdische Städte sind zerstört worden, weil die Bewohner derselben oft Schwüre, wenn auch wahre, abgelegt haben. Diese Stelle kommt auch in Midrasch Tanchuma zu Paraschah מטות und im Jalkut § 784 (ed. Salun. § 783 f., fol. 280, d) vor. Dass man vermeiden solle auch wahr zu schwören, geht auch aus der Toseftâ, Tr. סוטה, 7, 2 und Talmud b. Tr. גיטין, fol, 35, a und Tr. בבא בתרא, fol. 33, b folg. hervor. In der religiösen Praxis der frommen Juden hat sich diese Scheu vor einem jeden, auch wahren, Schwur bis heute erhalten. Mein Grossvater, ein Geschäftsmann, hat principiell niemals einen Schwur abgelegt, was Andere, welche dies wussten, sich zuweilen zu Nutze gemacht haben.

2) Sifrâ, Paraschah קדושים, 8, 7, wiederholt Talm. b. בבא מציעא, fol. 49, a und Talm. j. Tr. שביעית, 10, 9, fol. 39, d. Fast alle Ritualcodd. haben diesen Satz aufgenommen.

3) Wann der Gebrauch der Händewaschung beim Genusse von Speisen, bei deren Verzehrung man den Segensspruch המוציא zu sprechen hat — bei anderen Speisen ist die Händewaschung nicht obligatorisch —, eingeführt wurde, ist nicht bekannt. Vor Hillel und Schammai war dies sicher nicht der Fall; s. M. A. Bloch, שערי תורת התקנות (hebr.), I, § 27, p. 74 ff. Die Spitze dieser Verordnung scheint gegen die priesterlichen Sadducäer gerichtet gewesen zu sein, um ihnen damit zu zeigen, dass nicht sie allein, sondern das ganze Volk sich rein halten müsse. Da diese Einrichtung neu war und offenbar nur aus Trotz gegen die Priester von den Pharisäern eingeführt wurde, mag Jesus es nicht für nöthig gehalten haben, die Händewaschung vorzunehmen; um so mehr aber lag es den Pharisäern am Herzen, dass ihre Parteibestrebung unterstützt werde; vgl. oben p. 19, Anmk. 1.



Meinung, welche Christus den Pharisäern zuschreibt, während dieselben genau das Gegentheil davon lehrten, wie es aus Wünsche (l. c. zur Stelle p. 181—186) zu ersehen ist; aber auch hier mag wohl Christus nur eine Meinung irgend welcher Pharisäer bekämpft haben, deren Ansicht von den anderen Pharisäern nicht recipirt und daher auch nicht überliefert wurde, weshalb sie sonst unbekannt geblieben ist[1]). Die Worte Christi (Mt. 15, 11; vgl. Mrc. 7, 15) οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον können unmöglich buchstäblich gemeint sein, da es undenkbar ist, dass Christus über die zahlreichen mosaischen Speisegesetze sich hinweggesetzt haben sollte; wenn dies der Fall gewesen wäre, so hätte Paulus doch sicher sich darauf berufen. Man kann somit, wie wir glauben, als positiv annehmen, dass es auch in Bezug auf die Ceremonialgesetze keine ernstliche, prinzipielle Differenzen zwischen Christus und den Pharisäern gegeben hat.

Ueber das Verhalten der Pharisäer gegen die Person Christi lauten die Nachrichten verschieden und theilweise sich widersprechend. Man hat daher, von falschen Voraussetzungen ausgehend, oft von einem grossen Hasse der Pharisäer gegen Christus gesprochen. Manche meinen, die Pharisäer wären Anfangs wohlwollend gegen Christi gesinnt gewesen, und erst später seien sie feindlich gegen ihn aufgetreten. Aber warum ist dies geschehen? Ist denn Christus im Laufe der Zeit ein Anderer geworden? oder haben sich die Pharisäer im Laufe der relativ kurzen Wirksamkeit Christi so total verändert? Ich glaube, dass weder dies, noch jenes der Fall gewesen ist. Um die Frage über das Verhältniss der Pharisäer zur Person Christi zu beantworten, muss man sich, wie ich denke, zunächst an unzweifelhafte Facta halten. Dass Jesus ganz frei in allen Synagogen auftreten und predigen konnte, unterliegt keinem Zweifel. In denselben waren, wie gesagt, die Pharisäer und keine Anderen die Herren und Gebieter, und es ist geradezu undenkbar, dass sie je irgend Jemanden in den Synagogen zu lehren gestattet hätten, gegen den sie aus religiösen Gründen feindlich gestimmt waren. Wir sehen doch, dass sie sogar wegen Kleinigkeiten, wo sie eine Uebertretung des Gesetzes zu finden glaubten, Christus sofort zur Rede gestellt haben. Wir finden ferner, dass ein Pharisäer Christus zu sich zu Tische einlud (Luk. 7, 36), und dass einige Pharisäer sogar Christus vor einer ihm drohenden Gefahr gewarnt haben (ib. 13, 31)[2]). Eine kurze Zeit nach dem Tode Christi bekannten

---

1) Die alten Rabbinen haben sich wohl bestrebt, auch die abweichenden Meinungen von einzelnen Gelehrten der Nachwelt zu überliefern, wozu die Toseftà, die verschiedenen Mechiltôt, Baraitôt und manche halachische Midraschim benutzt wurden. Aber viele dieser Schriften sind nicht auf uns gekommen, so dass manche derselben, die noch von Autoren des XV. Jahrhunderts citirt wurden, jetzt entweder ganz verschwunden sind, oder sich nur fragmentarisch in Sammelwerken erhalten haben. Man kennt daher viele nicht recepirte, abweichende Meinungen alter Rabbinen jetzt nicht mehr.

2) In meinem beschränkten Laienverstande dachte ich immer, dass, wenn Jemand einen Andern vor einer drohenden wirklichen Lebensgefahr warne, er es wohl mit ihm gut meinen müsse. In diesem Sinne habe ich den oben aus Lukas citirten Vers aufgefasst. Zu meiner Verwunderung, wenn auch nicht gerade Beschämung, sehe ich, dass Holtzmann (l. c. p. 211) die Sache anders verstanden hat; denn er meint, die Pharisäer hätten im Einverständniss mit ihm (Herodes Antipas) gehandelt, indem sie den gefährlichen Mann einzuschüchtern suchten Es giebt hier nur zwei

sich schon mehrere Pharisäer, die noch streng an die Gesetze ihrer Väter hielten, zur Lehre desselben (Act. 15, 5).

Beim Processe gegen die Apostel, gleichfalls kurz nach dem Tode Jesu, hat einer der ältesten und angesehensten Pharisäer, Gamaliel — ein Sohn oder Enkel Hillel's[1]) — jene denkwürdigen Worte zu Gunsten der Angeklagten gesprochen, Worte, welche eine welthistorische Bedeutung erlangt haben (Act. 5, 38 f.): καὶ τὰ νῦν λέγω ὑμῖν, ἀπόστητε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ταύτων καὶ ἄφετε αὐτούς· ὅτι ἐὰν ῃ ἐξ ἀνθρώπων ἡ βουλὴ αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται· εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστιν, οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς, μήποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε. Herr Prof. H. J. Holtzmann zweifelt (l. c. p. 344) an der Geschichtlichkeit dieses ganzen Vorgangs, unter Anderm auch deshalb, «weil der Rath des Gamaliel so wenig zu der Stellung des Redenden als Pharisäer... passen will». Ein Pharisäer hätte somit, nach der Meinung Holtzmann's, nicht so sprechen können, wie der Pharisäer Gamaliel hier gesprochen hat. Es wäre gut, wenn die Commentatoren des Neuen Testaments das wahrhafte Wesen der Pharisäer besser erforscht hätten und wenn sie mit der rabbinischen Literatur, wenn auch nur ein Wenig, bekannt wären. Das, was Gamaliel hier sagte, ist eigentlich nur eine griechisch nicht ganz genau wiedergegebene Paraphrase eines anonymen Spruches in der Mischnah, Tr. Abôt, 5, 17. Daselbst heisst es: כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים. Als Beispiele werden für den ersteren Fall Hillel und Schammai, für den letzteren Koreh und seine Rotte angeführt. Dieser Spruch wurde von den Uebersetzern falsch übersetzt, und auch die Commentatoren geben sich viele Mühe ihn zu verstehen und zu erklären. Sie fassen nämlich

---

Möglichkeiten: entweder Herodes hat etwas Böses gegen Christus im Schilde geführt, wie einst gegen Johannes den Täufer, und ihn aus der Welt schaffen wollen, dann wäre ja ihm die Warnung vor sich eine sehr unliebsame gewesen, und er hätte nicht im Einverständniss mit den Warnern handeln können. Hat er aber nichts Böses gegen Christus im Sinne gehabt, so müssten doch die Pharisäer, um denselben einzuschüchtern, auf eigene Faust gehandelt haben, wobei aber Herodes nicht die geringste Ursache gehabt haben kann, mit den Warnenden in irgend einem Einverständniss zu stehen. Ich denke daher: 2 + 2 = 4, und wenn mich Jemand vor einer drohenden Lebensgefahr warnt, so meint er es gut mit mir. Ein Sacrificio del intelletto ad majorem Pharisaeorum ignominiam kann Niemand von mir verlangen. Ich wiederhole meinen Satz: Christus hat nichts gesagt und nichts gelehrt, was die echten Pharisäer nicht hätten unterschreiben können, und nichts gethan, was dieselben hätten missbilligen müssen.

1) In einer einzigen Stelle (Talm. b. Tr. שבת, fol. 15, a) wird eine anonyme Baraita mit der Formel תניא angeführt, in der es heisst: Hillel, Simeon, Gamaliel und Simeon seien während der letzten hundert Jahre des Tempelbestandes, d. h. vom Jahre 30 vor bis 70 n. Chr., Vorsitzende des Synhedrions gewesen. Der erstere und die beiden letzteren sind genügend bekannt. Dagegen ist Simeon I, der angebliche Sohn Hillel's, völlig unbekannt und wird sonst nirgends erwähnt. Ich vermuthe daher, dass er gar nicht existirt hat. In der Mischnah, Tr. אבות (1, 12—2, 2) werden Sprüche von Hillel und dessen Nachkommen, von denen der letzte während der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts gelebt hat, mitgetheilt. Von jenem Simeon wird aber nicht einmal irgend ein Spruch erwähnt. Im אבות דר' נתן wird § 15 erzählt: ein Heide, der Jude werden wollte, den Schammai zurückgewiesen, Hillel aber angenommen hatte, sei später zu letzterem dankend gekommen und hätte, um seine Dankbarkeit zu bezeigen, seine beiden Söhne Hillel und Gamaliel genannt. Dies scheint mir darauf hinzuweisen, dass letzterer ein Sohn, und kein Enkel des ersteren war. Da der Spruch dieses Gamaliel, von dem hier gleich berichtet werden wird, von grosser Bedeutung ist, so ist es nicht ganz gleichgiltig, ob er ein Sohn oder ein Enkel einer so hervorragenden Persönlichkeit, wie Hillel, war. Vgl. unten den Nachtrag zu Seite 26, Z. 12 f.

alle das Wort מחלוקת in der abgeleiteten Bedeutung desselben auf, nämlich «Streit», und fragen, wozu zwei entgegengesetzte Meinungen, von denen nur die eine richtig sein kann, bestehen sollen. Dieses Wort bedeutet aber hier — von חלק, theilen, trennen, absondern — Absonderung, Secession, also hier Abweichung von irgend einer gegebenen religiösen Form, oder Lostrennung von irgend einer Gemeinschaft. Der Sinn ist: Jede Abweichung, Secession, die im Namen Gottes[1], d. h. die aufrichtig, aus Frömmigkeit und zu reinen, göttlichen Zwecken geschehen ist, wird bestehen, jede andere dagegen, die aus persönlichen Absichten und zu weltlichen Zwecken stattgefunden hat, wird untergehen.

In einer anderen alten rabbinischen Schrift, welche sich an die Mischnah Tr. Abôt anschliesst und Zusätze zu derselben enthält, nämlich im אבות דרבי נתן (Cap. 40 der ersten und Cap. 46 der zweiten Recension), findet sich zu der eben mitgetheilten Stelle folgender Zusatz. Derselbe lautet: כל כנסיה שהיא לשם שמים סופה להתקיים ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים, d. h. «Jede Vereinigung, welche im Namen Gottes (d. h. zu einem guten, gottgefälligen Zwecke) geschehen ist, wird bestehen, diejenige dagegen, welche nicht im Namen Gottes (d. h. zu weltlichen, nicht gottgefälligen Zwecken) stattgefunden hat, wird nicht bestehen». Als Beispiel für ersteres wird angeführt, die Versammlung Israels am Berge Sinai, und für letzteres die Vereinigung beim Thurmbau von Babel. Dieser Spruch steht dem Gamaliel's noch näher als der oben aus der Mischnah angeführte. Man sieht also, dass der Pharisäer Gamaliel jene Worte nicht nur gesprochen haben konnte, sondern sie eigentlich, der Situation entsprechend, gesprochen haben musste. Soll derselbe Pharisäer Gamaliel, sollen seine Gesinnungsgenossen ein Jahr vorher mitgewirkt haben, Christus an's Kreuz zu bringen? Ich halte dies für unmöglich.

Gegen 25 Jahre später, gegen 58, traten die Pharisäer im Synhedrion mit grossem Eifer selbst für den Apostel Paulus ein (Act. 23, 9 f.), an dessen Lehren sie doch wohl Manches auszusetzen hatten. Gegen 4 Jahre später, d. h. gegen 62 n. Chr., hat der sadducäische Hohepriester Anan II. die Gelegenheit eines Interregnums benutzt, wo der Procurator Festus gestorben und der neue Landeschef Albinus noch nicht angelangt war, und Jacobus, den sogenannten Bruder des Herrn, nebst einigen anderen Personen — höchst wahrscheinlich Christen —, die er als Gesetzesübertreter, παρανομήσαντες, anklagte, hinrichten lassen. «Darüber, erzählt Josephus (Ant. 20, 9, 1), wurden die eifrigsten und dem Gesetze ergebensten Bürger» — worunter Josephus, wie allgemein angenommen wird, die Pharisäer meint (cf. Ant. 17, 2, 4) — höchst unwillig»; sie schickten daher heimlich Abgeordnete an den König (Agrippa II.) und baten ihn, Anan schriftlich aufzufordern, «dass er sich ähnlichen Beginnens für die Zukunft enthalte, da er auch jetzt durch-

1) לשם שמים. Das letztere Wort wird gebraucht im Sinne von «Gott», wie z. B. auch in den Phrasen מלכות שמים, «die Herrschaft Gottes», d. h. die Herrschaft des Gesetzes und des Rechtes, מורא שמים, «Gottesfurcht», ירא שמים, «Gottesfürchtig», u. in dgl. anderen. לשם שמים heisst: aus wahrer, aufrichtiger Frömmigkeit, zu reinen und guten Zwecken u. s. w.

aus im Unrecht gewesen sei». Einige von ihnen begaben sich auch zu Albinus nach Alexandrien und ruhten nicht eher, bis Anan von seinem Amte abgesetzt wurde. Anan war ein sehr eifriger Sadducäer und wagte es sogar, am grossen Versöhnungsfeste eine Ceremonie nach den Lehren der Sadducäer und gegen die Ansicht der Pharisäer im Tempel zu vollziehen, womit er, den letzteren zum Trotz, noch prahlte[1]). Hier sehen wir wieder, dass die Sadducäer die Verfolger und die Pharisäer noch im Jahre 62 die Vertheidiger der verfolgten Christen waren.

Wie sind aber die Nachrichten bei den Synoptikern zu erklären, in denen die Pharisäer als Gegner Christi erscheinen, und wo sich auch vielfacher Tadel des letzteren gegen die ersteren findet? Wir werden dies zu erklären versuchen.

Ich will nicht und kann auch nicht die «Synoptikerfrage» lösen. Aber so viel ist ganz sicher, dass die Berichte der Evangelien aus verschiedenen Quellen und verschiedenen Zeiten herstammen. Sie sind übereinander gelagerte Schichten, deren sichtbare unterste Schicht die gemeinsame Quelle der Synoptiker — gleichviel wie man dieselbe nennt — und deren letzte Spitze das Evang. Johannis ist. Der Verfasser jener gemeinsamen Quelle hat verschiedene, sicher sehr alte Aufzeichnungen vor sich gehabt, deren einzelne Bestandtheile, wie es mir scheint, kaum auffindbar sein dürften; es müssten denn alttestamentliche Kritiker sich an diese Arbeit machen, denen eine Analyse dieser Quelle ebenso gelingen könnte, wie die der einzelnen Bestandtheile des Pentateuchs(?)[2]). Jeder der drei Synoptiker benutzte und bearbeitete diese Quelle auf seine Weise. Das, was der gemeinsamen Quelle angehört, und das, was der Eine oder der Andere von ihnen dabei hinzugefügt, geändert oder weggelassen hat, ist an den meisten Stellen erkennbar. Ja, sogar der Zweck der Veränderungen und Weglassungen ist meistens leicht zu errathen. Das, was ein Jeder von ihnen aus anderen Quellen geschöpft, oder aus mündlicher Ueberlieferung mittheilt, ist fast immer sichtbar. Die aus verschiedenen Zeiten stammenden Berichte hielten Schritt mit der religiösen Entwicklung der ältesten christlichen Gemeinden und mit dem Verhältniss derselben zum jüdischen Volke und dessen religiösen Parteien.

Zuerst und hauptsächlich kämpfte Christus gegen die hoch- und übermüthigen, auf ihren priesterlichen Adel stolzen, in religiöser Hinsicht verknöcherten Sadducäer; dann kämpfte er auch gegen gewisse rigorose und verkehrte, den wahren Geist der Religion negierende Richtungen innerhalb des Pharisäismus; — denn die Pharisäer waren damals eben so wenig über einen Leisten geschlagen, so wenig sie dies vom 2. nachchristlichen Jahrhundert an und durch alle späteren Jahrhunderte waren und es noch heute sind. Ist es noch jetzt bei uns anders? Keil und de Wette, Hengstenberg und Adolf Harnack, alle vier protestantische Theologen —. Immer gab es unter den Pharisäern solche, welche die Religion zu vergeistigen suchten, und solche, welche sie zu verknöchern sich bemüh-

1) S. Graetz, l. c. III, Note 19, 4. Aufl., p. 747 ff. | 2) Vgl. weiter unten den Nachtrag zu dieser Stelle.

ten. Unter die frommen Schafe schlichen sich auch allmählich Wölfe in Schafspelzen ein die falschen Pharisäer, die צבועין, die Gefärbten, wie sie in der rabbinischen Literatur genannt werden, die Heuchler, die ihre heuchlerische Frömmigkeit überall zur Schau trugen und in Religion «machten» (vgl. weiter unten). Gegen solche «Schlangen und Otternbrut» musste die edle Seele Christi in den stärksten Ausdrücken sich Luft machen.

Die judenchristlichen Gemeinden in Palästina trennten sich nur allmählich und langsam von den Juden; manche unter ihnen früher, manche später; die einen trennten sich vollständig, die anderen nur theilweise. Manche scheinen sich nur dadurch von den anderen Juden unterschieden zu haben, dass sie an die Messianität Christi glaubten. Während des 1. christlichen Jahrhunderts, vielleicht auch noch während des ersten Jahrzehnts des 2., lebten Judenchristen innerhalb der jüd. Gemeinden, besuchten (wohl noch bis zum Jahre 130, od. noch später) die Synagogen, wo sie auch zuweilen als Vorbeter fungirten; legten die Phylacterien an, schrieben Pentateuchrollen und waren alle beschnitten. Juden verschwägerten sich mit ihnen, tranken ihren Wein und assen das Fleisch der von ihnen, natürlich nach jüdischem Ritus, geschlachteten Thiere [1]). Von irgend welchen Streitigkeiten, von den später, etwa von 150—350, so überaus häufigen und für die Rabbinen so lästigen Disputationen mit Judenchristen, oder von Massregeln gegen dieselben hört man während dieses Jahrhunderts nichts.

An einer Stelle ist von einem Judenchristen die Rede, der ein Richteramt verwaltete, bei einem Processe um eine Erbschaft zwischen Gamaliel II. und seiner Schwester sein Urtheil sprach und dabei den Vers Matthäus 5, 17 in aramäischer Sprache citirte [2]). Ein anderer berühmter pharisäischer Lehrer, R. Eliezer ben Hyrkanos, ein Schwager Gamaliel's II. [3]), einer der grössten rabbinischen Autoritäten, verkehrte in Sepphoris in Gali-

---

1) Dies geht aus verschiedenen Stellen der alten rabbinischen Literatur und aus den, von den Rabbinen später erlassenen Verboten, welche gegen die Judenchristen gerichtet waren, hervor. Vgl. unter Anderem Talm b. Tr. ברכות, fol. 29, a — sie erregten in den Synagogen, gegen 120 n. Chr., Verdacht gegen sich; Tr. גיטין, fol. 45 b — sie schrieben Pentateuchrollen —; Midrasch rab. zu 2 Mos. § 19 — sie waren beschnitten —; Mischnah, Tr. מגילה, 4, 9 — trugen Phylacterien. — Vgl. besonders Toseftâ, Tr. חולין, 2, 6 (20 f.) und Talm. b. Tr. חולין, fol. 13, a u. b, wo die gegen den Verkehr mit Judenchristen erlassenen Verordnungen aufgezählt sind. Sulpicius Severus sagt (Hist. Sac. II, 21) von der judenchristlichen Gemeinde und ihren 15 Bischöfen in Jerusalem (bis gegen 130). Paene omnes Christum Deum sub legis observatione credebant; vgl. auch Irenaeus, contra haer. 1, 26 und Euseb. hist. eccles. 4, 5.

2) Talm. b. Tr. שבת, fol. 116, b. Der citirte Vers lautet: אנא לא למיפחת מן אורייתא דמשה אתיתי אלא לאוספי על אורייתא דמשה אתיתי. Als Gamaliel sich auf die mosaische Vorschrift berief, nach der die Tochter nicht erben solle, wo es einen Sohn giebt, sagte ihm der Richter: מן יומא דגליתון מארעכון איטנתלת אורייתא דמשה ואיתיהבת עון גליון, «Seit ihr euer Land verloren habt, ist die Thorah Mosis abrogirt und das Evangelium gegeben worden», und da stehe geschrieben: ברא וברתא כחדא ירתון, «Sohn und Tochter sollen gleichmässig erben». Am folgenden Tage dagegen, wo er indessen bestochen wurde, citirt er den obigen Vers und beruft sich auf die Thorah, wo es steht במקום ברא ברתא לא תירות, «da, wo es einen Sohn giebt, soll die Tochter nicht erben». Ich führe diese Stelle nach der uncensirten venezianischen Ausgabe von 1530 an. In unseren Ausgaben ist sie von der Zensur verstümmelt.

3) Die von Graetz in seiner Geschichte angegebenen chronologischen Daten über die hier in Betracht kommenden Tannaïm sind unsicher und müssen von Neuem untersucht werden. Das Todesjahr Hillel's ist nicht näher bekannt (vgl. unten den Nachtrag zu S. 26, Z. 13).

läa freundlich mit einem Judenchristen, Namens **Jacob aus Kefar-Sekania**, von dem es heisst, dass er einer der Schüler Christi war[1]), und im Namen Jesu Kranke heilte. Jener Rabbi nahm also keinen Anstand mit diesem Judenchristen zu verkehren und fand sogar Wohlgefallen an einer ihm von demselben mitgetheilten, angeblich von Jesus herrührenden Deutung des Verses 5 Mos. 23, 19[2]).

In einer sehr dunkel gehaltenen Toseftâ (Jekamôt, 3, 3), mit Varianten wiederholt Talmud b. (Jômâ, fol. 66, b), kommen verschiedene aenigmatische, an diesen R. Eliezer gerichtete Fragen vor, welche derselbe ausweichend beantwortete; darunter auch die Frage: ob פלוני (= فلان) Antheil am künftigen Leben habe? Die Antwort des Rabbi ist auch hier auweichend; er sagt weder ja, noch nein. Die Commentatoren des Talmud geben sich

---

R. Jochanan ben Zakkai, der Stifter der Schule zu Jamnia, gegen 70, war schwerlich ein unmittelbarer Schüler Hillel's, wie angegeben wird, aber gegen das Jahr 60 n. Chr. galt er schon als eine grosse Autorität und war einer der heftigsten Gegner der Sadducäer. Von einer Gegnerschaft gegen Christen wird von ihm nichts berichtet. Sein Todesjahr ist unbekannt. Ob R. Gamaliel II. gleich nach seinem Tode zum Vorsteher der Schule zu Jamnia und zum Patriarchen ernannt wurde, ist gleichfalls unbekannt; sicher ist es aber, dass er gegen das Jahr 95, wo er mit noch einigen Rabbinen in Rom war, längst als Chef der Judenheit angesehen wurde. Man kann also mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass er gegen 90, vielleicht noch früher, schon Patriarch war. In seinem Auftrage hat Samuel der Kleine die Fluchformel gegen die Minäer (Judenchristen) redigirt In welchem Jahre dies geschehen, ist nicht bekannt; schwerlich vor 100, wo die Leiter des Volkes viel mit politischen Fragen beschäftigt waren und deshalb zweimal nach Rom reisten, aber auch schwerlich später als 120; denn dieser Samuel redigirte jene Formel wenigsteus ein Paar Jahre vor seinem Tode (s. Talm. b. Tr. ברכות, fol. 28, b. u. folg.) und dieser ist wohl, wie wir glauben, gegen 125 erfolgt. Auf seinem Todtenbette sprach er nämlich folgende Prophezeihung aus: «Simeon und Ismail sind zum Verderben (bestimmt), die Genossen zur Hinrichtung, das Volk zur Ausplünderung, und grosse Drangsale werden kommen» (Tr. שמחות, VIII und an vielen anderen Stellen), was auch in Folge des Aufstandes des Bar-Kokeba wirklich eingetroffen ist. Samuel der Kleine muss also zu einer Zeit gestorben sein, wo die Gährung schon gross war und die Vorbereitungen zum Aufstande (132), dessen unglückliches Ende er im Voraus ahnte, schon weit vorgeschritten waren, was schwerlich vor 125 geschehen ist. Gamaliel II., der diesem Samuel eine Leichenrede gehalten hat (l. c.), starb somit nach ihm. Sein Schwager Eliezer ben Hyrkanos hat diesen überlebt und starb vor 130 (Synhedr. fol. 68, a). R. Josua ben Chananja sah im Jahre 130 den Kaiser Hadrian in Alexandrien, erlebte aber den Aufstand nicht mehr. R. Tarfon, ein sehr eifriger Gegner der Judenchristen, war Zeitgenosse der vorhererwähnten Tannaim, nahm aber während des Lebens derselben keine hervorragende Stellung ein. R. Ismail, der gegen 95 als Kind, תינוק, in Rom aus der Gefangenschaft ausgelöst wurde, wird wohl schwerlich vor 115 eine grosse Autorität gewesen sein, als welche er in der rabbinischen Literatur gilt.

1) Talm. b. Tr. עבודה זרה, fol. 17 a heisst es in der uncensirten venez. Ausgabe von 1520 (so wie auch in den gleichfalls uncensirten Ausgaben von Pesaro, gegen 1511, von Saloniki, 1567 und von Amsterdam, 1645, und dann im עין יעקב, II, p. 348, ed. Saloniki, 1514 und in dem seltenen Buche, das ich besitze, הגדות התלמוד, ed. Const. 1511) von ihm אחד מתלמידי ישו הנוצרי, womit allerdings noch nicht gesagt ist, dass er ein unmittelbarer Schüler Christi war; denn mit den Worten אחד מתלמידי könnte wohl auch ein Schüler der Apostel gemeint sein. Aber in dem folgenden Satze werden ihm die Worte in den Mund gelegt: כך לימדני ישו הנוצרי, «so lehrte mich Jesus der Nazarener», was auf einen unmittelbaren Verkehr mit Christus hinweisen soll. In עין יעקב ed. Saloniki steht sogar כך אמר לי ישו הנוצרי, «so sagte mir Jesus der Nazarener»; im הגדות התלמוד steht gleichfalls אמר, aber ohne לי, und ed. Pesaro לימדני. Midrasch Kohelet ed. Pesaro, 1519 und ed. Ven. 1545 u. Toseftâ Chulin, 2, 24 steht: משום ישו. — Im Talm. j. Tr. שבת, 14, Ende, 14, fol. d steht סמא statt סכניא. Der Ort lag westlich von Sepphoris und östlich von Akko.

2) Die betreffende Stelle findet sich in Talm. b. jer. und Toseftâ ll. cc. und ausführlicher in Midrasch rab. קהלת zu 1, 8, Absatz 3.

viel Mühe zu errathen, wer dieser פלוני, «Jemand», sei, von dem hier so dunkel die Rede ist. Die Einen rathen auf Absalom, den Sohn Davids, die Anderen auf den König Salomo u. s. w. Man sieht deutlich, dass sie Alle nur im Dunkeln tappen [1]). Nun ist es aber bekannt, dass die Juden, theils aus Furcht vor der christlichen Regierung, theils auch aus anderen Gründen, häufig vermeiden, den Namen Jesu, ישו, auszuschreiben und statt dessen entweder אותו האיש, «jener Mann», oder auch פלוני, «Jemand» setzen [2]). Die an jenen Rabbi, etwa gegen 90 oder 100 n. Chr. [3]), gerichtete Frage wäre somit die: ob Jesus Christus Antheil am künftigen Leben habe? Was der Rabbi weder bejahen, noch verneinen wollte. Sollte sich die Vermuthung bestätigen [4]), dass auch hier, wie an sehr vielen anderen Stellen, mit פלוני Christus gemeint sei, so wäre diese Nachricht von grosser Wichtigkeit. Es würde daraus folgen, dass man gegen das Ende des ersten Jahrhunderts in pharisäischen Kreisen noch weit entfernt war Christus für einen «Verführer», מסית ומדיח, zu halten, wie dies später, als die Kluft zwischen Juden und Christen zu tief wurde, der Fall war, sondern man mag bis dahin noch die Erinnerung gehabt haben, dass er ein frommes und unschuldiges Opfer sadducäischer Härte und priesterlicher Niederträchtigkeit gewesen war. Erst allmählich fing man an zu merken, dass die Anhänger Christi, d. h. die Judenchristen in Palästina, nicht so seien wie die anderen Juden und dass sie ihre eigenen Wege zu gehen anfangen. Dies bewirkte natürlich einen Rückschlag in der Beurtheilung der Person Christi und es entstanden Zweifel, ob der Stifter dieser neuen Richtung auch so ganz rechtgläubig war und des Antheils am künftigen Leben würdig sei. Jener Rabbi dagegen, bekannt als ein starrer Kopf und als unabhängiger, sehr selbstständiger Charakter, wollte nicht ohne Weiteres mit der neuen Strömung schwimmen und konnte sich daher nicht entschliessen, diese Frage bejahend oder verneinend zu beantworten. Bei diesem Sachverhalt

---

1) S. die Commentare zur Stelle von R. Chananel aus Kaïrwân (erste Hälfte des XI. Jahrhunderts) und R. Salomon Izchaki (Raschi aus Trois, 2. Hälfte desselben Jahrh.) in der ed. Wiln. In der Toseftâ derselben Ausgabe ist der Satz פלוני מהו לעולם הבא zweimal wiederholt, um der Frage den Sinn von «Dieser und Jener», zu geben. Dies ist aber eine blosse Conjectur, um dem Satze einen Sinn abzugewinnen. Im Talmud selbst, so wie auch in der Toseftâ ed. Zuckermandel findet sich dieser Zusatz nicht. Desgleichen haben ihn die erwähnten Commentatoren nicht.

2) R. Chananel lebte allerdings in Nordafrika, wo er keine Ursache hatte, sich vor einer christlichen Regierung zu fürchten. Aber es ist möglich, dass man schon vor ihm im Orient פלוני statt ישו gesetzt hat, weil diese Frage den Juden befremdend schien.

3) Da R. Eliezer gegen 50 n. Chr. geboren wurde und er zur Zeit, als jene Fragen an ihn gerichtet wurden, offenbar schon als eine grosse Autorität galt, so muss er damals wenigstens 40—50 Jahre alt gewesen sein.

4) Der geistreiche Commentator Menachen Meïri aus Perpignan (2. Hälfte des XIII. Jahrh.) scheint hier das Richtige errathen zu haben; vgl. dessen בית הבחירה, Erklärungen zum Tr. יומא, Jerusalem, 1885, fol. 60, c. Graetz (l. c. p. 425) vermuthet in diesen, an R. Eliezer gerichteten dunkeln Fragen Anspielungen auf die politische Lage und auf das Christenthum. Mein ehemaliger Zuhörer C. A. Toetterman aus Helsingfors hat in seiner Broschüre: R. Eliezer ben Hyrkanos (Leipz. 1877) p. 17 ff. positiv behauptet, dass diese Frage sich auf Christus beziehe, und er sucht nachzuweisen, dass auch die anderen dort mitgetheilten, an denselben Rabbi gerichteten Fragen Anspielungen auf Christus enthalten. Letzteres bezweifle ich. In der rabbinischen Literatur kommt es oft vor, dass gewisse Dinge, die mit einander irgend einen nur äusserlichen Zug gemein haben, zusammengestellt werden. Hier sind dieser gemeinsame Zug die ausweichenden Antworten des Rabbi.

darf es durchaus nicht befremden, dass «der Pharisäer» Josephus so achtungsvoll von Jesus spricht, wenn man auch zugeben kann und muss, dass in seinem Berichte über denselben (Ant. 20, 3, 3) einige spätere Zusätze eingeschaltet wurden. Ja, es wäre, meines Erachtens, befremdend, wenn Josephus die Erscheinung Christi, die doch sicherlich viel Aufsehen erregt hat, mit völligem Stillschweigen übergangen hätte.

Von R. Elazar ben Damâ, einem Schwestersohne des R. Ismael, wird erzählt, er sei von einer Schlange gebissen worden und der erwähnte Jacob habe ihn im Namen Jesu heilen wollen; als sein Onkel ihm dies verbieten wollte, sagte er zu ihm, er werde ihm einen Beweis aus der Thorah bringen, dass dies erlaubt sei. Er starb aber, bevor die Heilung vorgenommen wurde. Bei dieser Erzählung wird die Frage aufgeworfen, warum R. Ismael diese Heilung für unerlaubt erklärt habe, da doch bei Lebensgefahr dieses erlaubt sei; darauf erfolgt die sehr interessante und charakteristische Antwort: שאני מינות דמשכא דאתי לממשך בתרייהו, «bei Mînût (Judenchristenthum) ist es etwas Anderes, weil es verlockend ist und man könnte sich von ihnen (den Judenchristen) angelockt fühlen»[1]). Von Chanina, einem Neffen des R. Josua wird erzählt, dass er sich nach Kapernaum zu den Judenchristen begab, die ihn veranlasst hätten am Sabbat auf einem Esel reitend — was verboten ist — zurückzukehren. Der Onkel schickte ihn daher von Palästina fort nach Babylonien, wo es keine Judenchristen gab[2]). Mit Recht bemerkt Graetz[3]): «Der Uebergang von der jüdischen Gemeinschaft zur christlichen war kein auffallender, anstössiger Schritt; es mochten wohl einige Glieder jüdischer Familien dem judenchristlichen Bekenntnisse angehangen haben, ohne dadurch ein Aergerniss zu geben und den Hausfrieden zu stören» Wie ist dies möglich, werden die Theologen fragen, welche es für unglaublich halten, dass der Pharisäer Gamaliel jene denkwürdigen Worte gesprochen und dass der Pharisäer Josephus mit hoher Achtung Jesu Christi gedacht haben sollte? Hier sehen wir aber, dass man bis zum Anfang des 2. Jahrhunderts die Judenchristen in Palästina ganz und gar als Juden ansah, obgleich sie alle sich offen als Anhänger Jesu bekannt und in seinem Namen Kranke geheilt haben. Da man an dieser hohen Verehrung Jesu so lange keinen Anstoss fand, so muss man doch in den pharisäischen Kreisen jener Zeit eine gute Meinung von demselben gehabt haben. Erst später, als nämlich jene Judenchristen angefangen haben auf Abwege zu gehen, dem Judenthum den Rücken gewandt und sich gefährlichen, auch sittlich verderblichen gnostischen Ideen[4]) zugewandt hatten, änderte man allmählich, und zwar, wie es scheint, nur theilweise und nicht überall, auch die frühere gute Meinung von dem Gegenstande der Verehrung dieser Sectirer.

---

1) Toseftâ, Tr. חולין, 2, 6, (22 f.); Talm. b. Tr. עבודה זרה, fol. 27, b.; Talm. j. ib. 2, 2, fol. 40, d und Tr. שבת, 14, 4, fol. 14, d; Midrasch rab., קהלת, 1, 8, Absatz 3 und Jalkut. § 989, II, fol. 234, d, ed. Saloniki 1521.

2) Midrasch, l. c. Absatz 4.

3) L. c. IV, p. 89 der 2. Aufl.

4) Von der sittlichen Verworfenheit mancher gnostischen Secten sprechen nicht nur die Kirchenväter, sondern es finden sich auch in der rabbinischen Literatur, wie wir gleich nachweisen werden, Nachrichten darüber.

Aus den mitgetheilten Erzählungen ersieht man in der That, dass die damaligen älteren Rabbinen angefangen haben einzusehen, welche Gefahr dem Judenthum von Seiten des Judenchristenthums drohte. Die Gesammtheit der pharisäischen Führer des Volkes bildete daher von dieser Zeit an, d. h. seit etwa 110, eine Phalanx gegen diese Gefahr, so dass Pharisäismus und Judenchristenthum von nun an einen grellen Gegensatz bildeten. Etwas später, während der hadrianischen Religionsverfolgung, wobei Judenchristen oft die Rolle von Angebern, מלשינים, bei den römischen Behörden spielten, hat sich die Kluft zwischen Judenchristen und Juden überhaupt sehr erweitert; aber zum völligen Bruche kam es auch damals nicht, wie aus den hier gleich mitzutheilenden Erzählungen zu ersehen ist.

Als[1]) einem vornehmen Manne in Sepphoris, der Minäer (Judenchrist) war[2]), sein Sohn starb, machte ihm R. Jose ben Chalafta (ein Schüler des, gegen 135 hingerichteten R. Akibah) eine Condolenzvisite, schwieg aber (oder lächelte)[3]) während des Besuches. Als der Vater ihn frug, weshalb er schweige (oder lächele), antwortete er ihm: «Wir vertrauen auf den Herrn des Himmels, dass du ihn (den todten Sohn) wiedersehen wirst im künftigen Leben». Der Minäer wurde darüber unwillig und sagte: «Können denn zerbrochene Scherben wieder ganz gemacht werden?», und verwies dabei auf Ps. 2, 11. Der Rabbi bemerkte dann, dass zerbrochenes Glas durch Feuer wieder ganz gemacht werden könne, weil es durch Blasen verfertigt wird; beim Menschen heisst es aber auch (1 Mos. 2, 7): Gott habe ihm ein Lebensodem hineingeblasen. Wir sehen somit, dass ein hochgestellter Rabbi, welcher damals der Vorsteher der rabbinischen Hochschule zu Sepphoris, und somit das geistige Oberhaupt der Juden daselbst war, keinen Anstand nahm, einem trauernden Judenchristen einen Condolenzbesuch abzustatten und ihm, dem Judenchristen, Hoffnungen auf das künftige Leben zu machen, wo er seinen verstorbenen Sohn wiedersehen werde.

Eine andere, weniger gemüthliche Geschichte wird in Midrasch Kohelet zu 1, 8 erzählt. Ein Schüler des R. Jonathan, eines Zeitgenossen des vorerwähnten R. Jose, also gegen die

---

1) Die hier mitgetheilte Stelle findet sich im Midrasch rab. zu 1 Mos. 2, 7, Cap. 14, 7; im Midrasch zu den Psalmen, 2, 11 und im Jalkut, § 621. In allen diesen Stellen und in den verschiedenen Ausgaben finden sich Varianten, aus denen wir die uns richtig scheinenden Lesarten gewählt haben.

2) Die richtige Lesart findet sich in Jalkut l. c. ed. Saloniki, 1521 und ed. Livorno, 1650, wo es heisst: «Manche sagen, dass er einer der Unserigen war, Manche aber, dass er zu den Minäern gehörte», אית דאמרי מינן הוה ואית דאמרי מינאי הוה. In den beiden erwähnten Midraschim finden sich nur die letzten vier Worte, und im Jalkut ed. Frankfurt a. M. 1687 (§ 622) fehlt der ganze Satz. Dass jener Sepphorenser wirklich ein Minäer, Judenchrist, war, ersieht man aus den, ihm in den Mund gelegten Worten, die in vielen anderen Stellen Minäern zugeschrieben werden.

3) In den meisten Ausgaben steht שחיק und nur in dem Midrasch zu den Ps. ed. Const. 1512, den ich besitze, steht שתיק. In den alten, mit Raschischrift gedruckten Texten ist ח von ת oft sehr schwer zu unterscheiden. Die letztere Lesart wird wohl die richtige sein, da das Lächeln hier doch nicht recht am Platze war. Von diesem Rabbi ist es auch sonst bekannt, dass er da zu schweigen verstand, wo Andere durch unvorsichtiges Reden sich in's Unglück gestürzt haben; s. Talm. b. Tr. שבת, fol. 33, b.

Mitte des 2. Jahrhunderts, floh zu den Minäern. Diese liessen dann den Rabbi zu sich bitten, indem sie ihm sagen liessen, er solle zu ihnen kommen, um einer Braut eine Wohlthat zu erzeigen. Als er zu ihnen kam, sah er, dass sie Unzucht mit einer jungen Person treiben. Der Rabbi, empört darüber, machte ihnen Vorwürfe und sagte: כן אורחיהון דיהודאי עבדין «ist dies eine Art für Juden so zu handeln?!» Darauf antworteten sie ihm: steht denn nicht in der Schrift (Prov. 1, 14): «Du wirst dein Loos werfen unter uns; ein Beutel wird für uns alle sein»? Der Rabbi flüchtete sich dann von ihnen und sie verfolgten ihn bis zur Thüre seines Hauses. Du kannst froh sein, R. Jonathan, riefen sie ihm zu, dass du dich nicht umgesehen hast; denn hättest du dies gethan, so wären nicht wir dir nachgelaufen, sondern du wärest uns nachgelaufen. Das, was sie mit den letzten Worten sagen wollten, ist mir nicht klar. Diese Judenchristen waren wohl Nicolaiten, bei denen Weibercommunismus üblich war, was auch von den Kirchenvätern vielfach bezeugt wird. Was aber uns hier interessirt, sind die folgenden Punkte. Selbst diese ausgearteten Judenchristen wandten sich an einen Rabbi mit einer Bitte, einen Liebesdienst gegen eine Braut auszuüben, d. h. ihr irgend eine Wohlthat zu erzeigen [1]), was ganz der jüdischen Sitte entspricht, für die Ausstattung einer armen, oder elternlosen Braut zu sorgen, הכנסת כלה, was immer als eine gottgefällige Handlung angesehen wurde und noch jetzt von den Juden als eine solche angesehen wird. Der Rabbi folgte auch ihrer Aufforderung, offenbar weil er sie, bevor er ihr geheimes Treiben gesehen, als Juden betrachtet hat. Und selbst als er Augenzeuge ihrer Scheusslichkeiten war, warf er ihnen vor, dass sie als Juden nicht so handeln dürfen.

Eine andere interessante Anekdote von einem Judenchristen findet sich im babyl. Talmud (Tr. חולין, fol. 87, a). Da wird Folgendes erzählt: Ein Minäer [2]) disputirte mit Rabbi

---

1) Graetz (Gesch. der Juden 4, p. 100 der 2. Aufl.) fasst diese Stelle anders auf und meint, dass der verlangte Liebesdienst für die Braut ganz anderer Art war. Diese Auffassung ist aber unbedingt falsch. Die, sonst übrigens corrumpirte, Stelle lautet: שלחון מינאי בתריה אמרון ליה רבי איתא גמול חסדא להדא כלתא הלך ומצאן וגו׳. Derenbourg (Essai etc. p. 363) übersetzt diese Stelle ganz richtig: Les Minéens lui firent dire qu'il voulût bien rendre service de charité à la fiancée. Il vint et les trouva occupés d'une jeune fille. Wenn sie dem Rabbi, als sie ihn zu sich bitten liessen, den schändlichen Vorschlag gemacht hätten, wie Graetz meint, so wäre er ja gar nicht zu ihnen hingegangen.

2) In unseren Talmudausgaben und selbst in der uncensirten Amsterdamer Ausgabe von 1644—48 steht hier צדוקי. Es ist aber bekannt, dass die Censoren fast überall מינאה in צדוקי geändert haben, und R. Rabbinowicz, der Verfasser der Variae lectiones in Mischnam et in Talm. babyl. hat in seiner Abhandlung über die verschiedenen Talmudausgaben, מאמר על הדפסת התלמוד (München, 1877, hebr., p. 82 f.) nachgewiesen, dass mehrere Traktate dieser Ausgabe nach censirten Ausgaben gedruckt wurden und dass namentlich Tr. חולין ein Abdruck der streng censirten Baseler Ausgabe sei. Drei alte und zuverlässige Zeugen lesen an unserer Stelle מינאה und nicht צדוקי, nämlich 1) הגדות התלמוד, ein Auszug der Agadôt aus dem babyl. Talmud, verfasst etwa am Anfange des 14. Jahrh. in Spanien nach spanischen Handschriften und gedruckt Const. 1511. 2) עין יעקב, gleichfalls ein Auszug der Agadôt aus dem babyl. Talm., verfasst von R. Jacob ben Chabîb nach Handschriften (vom Talmud waren damals nur einige wenige Traktate gedruckt) und zuerst gedruckt in Saloniki, 1516, vor der ersten Gesammtausgabe des Talmuds (die späteren Ausgaben des עין יעקב sind vielfach nach dem Text der gedruckten Talmudausgaben geändert worden). Die betreffende Stelle findet sich in dieser Ausgabe II. p. 393, a. 3) Die venetianische ed. pr. des ganzen Talmuds, Tr. חולין 1522, fol. 87, a. Es kann daher auf Grund dieser drei siche-

Jehudah (dem Redacteur der Mischnah, schlechthin Rabbi genannt, starb gegen 193 n. Chr.) und sagte zu diesem: ein Anderer hat die Berge und wieder ein Anderer hat die Winde geschaffen, denn es heisst (Amos, 4, 13): «der Schöpfer der Berge und der Schöpfer der Winde». Thor, erwiderte ihm der Rabbi, siehe das Ende dieses Verses, wo es steht: «Jahweh Zebaôt ist sein Name». Der Minäer, ärgerlich, dass er ihn einen Thoren nannte, sagte dann, er solle ihm drei Tage Zeit zur Ueberlegung geben und dann werde er seine Einwendung widerlegen. Rabbi fastete darauf drei Tage und als er eben etwas geniessen wollte, sagte man ihm, dass ein **Minäer** an der Thüre stehe und um Einlass bittet. Rabbi dachte Anfangs, dass sein Gegner eben gekommen sei, und ärgerte sich, indem er Psalm, 69, 22 citirte, darüber, dass sein Feind ihm sein Mahl nach dem langen Fasten verleide. Der eintretende Minäer beruhigte ihn aber und sagte zu ihm: ich bringe dir eine gute Nachricht: der Minäer, dein Gegner, hat sich aus Aerger darüber, dass er keine Erwiderung auf deine Antwort gefunden hat, vom Dache des Hauses herabgestürzt und ist nun todt. Rabbi forderte dann den Minäer auf, bei ihm zu speisen. Da nach jüdischem Brauche der Gast das Vorrecht hat, den Segenspruch auf den Wein, כום של ברכה, zu sprechen und das Tischgebet nach der Mahlzeit, ברכת המזון, zu verrichten, frug Rabbi den Minäer, ob er dies thun, oder ob er, auf dieses Vorrecht verzichtend, dafür vierzig Goldstücke, זהובין, empfangen wolle? **Der Minäer lehnte das angebotene Geld ab, sprach den Segensspruch über den Wein und verrichtete das Tischgebet.**

Diese Erzählung ist streng historisch und muss allgemein bekannt gewesen sein; denn ein Amôrâ aus dem Ende des 3. Jahrh. berichtet, dass die Familie dieses Minäers zu seiner Zeit «unter den römischen Grossen noch existire und dass man sie die Familie des Hauses **Julianus** nennt»[1]).

Zur Erläuterung dieser Erzählung erlaube ich mir Folgendes zu bemerken. Gamaliel II., der Grossvater Rabbi's, hat folgende Entscheidung getroffen: wenn Jemand das Vorrecht hat einen Segensspruch zu sprechen oder ein Gebot Gottes zu vollziehen und ein Anderer ihm darin zuvorgekommen ist und ihn somit der Möglichkeit beraubt hat, in dem gegebenen Falle eine gottgefällige Handlung auszuüben, so muss der Andere dem moralisch Geschädigten für jeden Segensspruch, so wie auch für jede verhinderte Ausübung eines Gebotes zehn Goldstücke als Strafe und quasi Entschädigung zahlen. **Rabbi**, der das innerste Wesen und den Glauben seines Gastes sicher nicht genau kannte, mag gedacht haben, dass derselbe Anstand nehmen könnte, das, aus vier Segenssprüchen beste-

---

ren Zeugen nicht zweifelhaft sein, dass hier מינאה die richtige Lesart sei. Am Ende des 2. Jahrh. gab es auch keine Sadducäer mehr. Ein Sadducäer hätte auch nicht den Dualismus zu beweisen gesucht; von den Minäern dagegen wird dies in der älteren rabbinischen Literatur oft berichtet. — Die drei hier erwähnten Ausgaben, besonders die des zuerst erwähnten Werkes, sind sehr selten — von הג׳ התל׳ sind nur vier Expll. bekannt, von denen ich eins besitze —, weshalb diese Stelle von keinem Gelehrten bisher historisch benutzt wurde.

1) In הגדות התלמוד lautet die Lesart משפחת בית לוליאנום; in den anderen Ausgaben steht בר לויאנוס. Die erstere Lesart ist wohl die richtige. Die Juden schrieben לוליאנום statt יוליאנום.

hende und theilweise einen specifisch jüdischen Charakter tragende, Tischgebet zu verrichten. Er bot ihm daher 40 Goldstücke für den Verzicht auf sein Vorrecht an. Der Judenchrist aber lehnte dieses Anerbieten ab und zog es vor, das Tischgebet selbst zu verrichten. Wollen wir nun diese ganze Erzählung näher beleuchten.

Rabbi Jehudah, der Redacteur der Mischnah, dieses, nach der Bibel, grössten Fundamentalwerkes der Juden, wurde schlechthin «Rabbi» und auch «der Heilige» genannt. Er hatte die Würde des Patriarchen inne und war somit das geistige Oberhaupt der ganzen Judenheit des Ostens und des Westens. Er war Sohn und Enkel von Patriarchen und zeichnete sich auch aus durch Reichthum, Frömmigkeit und Gelehrsamkeit. Zu seiner Zeit galt er als die grösste und vornehmste Celebrität unter den Juden, und es heisst, dass er vertrauten Umgang mit dem Kaiser — wahrscheinlich Marc Aurel — gepflogen habe. An dem Tische des, ich möchte fast sagen, jüdischen Papstes sehen wir einen Judenchristen sitzen, der von jenem ganz und gar als Jude angesehen und behandelt wird. Der Judenchrist — ob er reich oder arm war, wissen wir nicht; seine Nachkommen waren gewiss sehr vornehme Leute — will auf sein Vorrecht, das Tischgebet zu verrichten, nicht verzichten, obgleich ihm dafür eine, relativ grosse Summe Geldes, vierzig Goldstücke, angeboten wurde, sondern er will lieber selbst das gottgefällige Werk ausüben. Was enthält dieses Tischgebet? Wir kennen es; denn es wird noch jetzt von den Juden verrichtet. Es besteht aus vier Segenssprüchen, von denen die drei ersten schon von Rabbinen aus der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts erwähnt und wörtlich citirt werden; der vierte Segensspruch soll erst gegen 140 n. Chr. redigirt worden sein[1]). Der Inhalt dieser Segenssprüche ist folgender: der erste Segensspruch enthält, so zu sagen, einen Dank an Gott für Speise und Trank, und weiter nichts specifisch Jüdisches. Der Wortlaut des zweiten Segensspruches ist, ein wenig verkürzt, folgender: Wir danken dafür, dass du unsere Vorfahren in den Besitz des guten Landes (Palästina) gesetzt, dass du uns aus Aegypten geführt und aus der Sklaverei erlöset hast; für das Bundeszeichen, mit dem du unsern Leib besiegelt hast (Beschneidung); für die Thorah, die du uns gelehrt und für deine Gesetze, mit denen du uns bekannt gemacht; für das Leben, die Gunst und Gnade, welche du uns huldvoll verliehen hast, und für die Nahrung, die du uns täglich, zu jeder Zeit und Stunde giebst. Für dieses Alles danken und preisen wir dich. Gepriesen sei dein Name im Munde aller Lebenden, in Ewigkeit! Der dritte Segensspruch enthält einen noch schärfer ausgedrückten, specifisch jüdischen Charakter als der vorangehende. Er enthält folgendes Gebet: «Erbarme dich, o Gott, über dein Volk Israel, über deine Stadt Jerusalem, über Zion, die Wohnstätte deiner Herrlichkeit, über das Reich deines Gesalbten David und über das grosse und heilige Haus (den Tempel zu Jerusalem), welches deinem Namen geweiht ist! Unser Gott und Vater, speise und ernähre uns, befreie

1) S. Talmud b. Tr. ברכות, fol. 48, b.



uns von allen unseren Leiden... und erbaue die heilige Stadt Jerusalem in unseren Tagen! Gepriesen seist du Gott, der Erbauer Jerusalems in deiner Barmherzigkeit; Amen»! Den Inhalt des, wie gesagt, erst später eingeführten vierten Segensspruches theilen wir nicht mit, weil jener Judenchrist ihn vielleicht nicht gesprochen hat, wobei aber der Segensspruch über den Wein nach dem Tischgebete wohl als vierter gerechnet wurde.

Wir sehen also hier, dass der Judenchrist Gott dankt für das offenbarte Gesetz und für das Bundeszeichen, das er an seinem Leibe trägt; dass er die idealen Hoffnungen des jüdischen Volkes in seinem Herzen hegt und für die Wiederherstellung des davidischen Reiches, des Tempels zu Jerusalem und die Wiedererbauung der heiligen Stadt betet. Da er aber als Minäer, d. h. als Christ, bezeichnet wird, so hat er sich wohl nur dadurch von den anderen Juden unterschieden, dass er ein Anhänger Jesu Christi war und an demselben als einem Messias oder grossen Propheten geglaubt hat; dessen ungeachtet hat ihn das höchste geistige Oberhaupt der gesammten Judenheit ganz und gar als Juden betrachtet und behandelt.

Wir wollen aber hier auch eine andere Nachricht in entgegengesetzter Richtung nicht verschweigen. Dieselbe findet sich nicht ganz gleich lautend in zwei verschiedenen Schriften und wir wollen hier beide Versionen mittheilen. Im Talmud jer. (Tr. שבת, 14, 4, fol. 14,d und Tr. עבודה זרה, 2, 2, fol. 40,d) heisst es: «einem Enkel des R. Josua ben Levi (lebte gegen die Mitte des 3. Jahrh.) blieb etwas im Halse stecken (so dass er Gefahr lief zu ersticken), und da kam ein Mann und flüsterte ihm im Namen Jesu zu, worauf er gesund wurde (wörtlich: aufathmete). Als dieser Mann fortgehen wollte, fragte ihn jener Rabbi, was er ihm zugeflüstert habe? und als jener ihm die Worte (die er gesprochen hat) gesagt hatte, sagte der Rabbi: es wäre ihm lieber gewesen, wenn das Kind gestorben und dies (die Heilung im Namen Jesu) nicht stattgefunden hätte». Im Midrasch zu Kohelet 10, 5 lautet diese Nachricht wie folgt: «dem Sohne des R. Josua ben Levi blieb etwas im Halse stecken; der Rabbi ging und holte einen der Anhänger Jesu, damit er (den verschluckten Gegenstand) herausbrächte. (Als jener dies durch einen dem Kranken zugeflüsterten Spruch vollzogen hatte), fragte ihn der Rabbi, was er ihm (dem Kranken) zugeflüstert habe. Er erwiderte darauf: פסוק פלן בתר פלן (d. h. er hätte zuerst den Namen Jesu ausgesprochen und dann einen gewissen biblischen Vers recitirt). Darauf sagte der Rabbi, es wäre ihm lieber wenn er seinen Sohn begraben hätte, als dass dieser Vers über ihm gesprochen wurde». Warum der Rabbi einen Anhänger Jesu Christi zur Hilfe holte, ob jener Arzt oder als solcher bekannt war, der durch Besprechung Kranke heile, ohne dass der Rabbi gewusst habe, worin diese Besprechung bestehe: dies kann ich nicht entscheiden. Wir halten uns aber an das Factum, dass ein Judenchrist um die angegebene Zeit im Namen Jesu heilte und dass dies den Unwillen des Rabbi erregt hat. — Aus späterer Zeit wird uns noch in der rabbinischen Literatur Manches über Disputationen zwischen Rabbinen und Judenchristen berichtet, aus denen man ersehen kann, worin die Streitpunkte bestanden haben und mit welchen Waffen dabei gekämpft wurde.

Ueberblicken wir das bisher über das Verhältniss der Juden zu den Judenchristen in der angegebenen Zeit Mitgetheilte, so ergiebt sich, wie wir denken, folgendes Resultat: während des 1. Jahrhunderts lebten Judenchristen, die an Jesus Christus als Messias oder als Propheten geglaubt und dies auch öffentlich bekannt haben, unangefochten innerhalb der nach pharisäischer Art lebenden jüdischen Gemeinden. Sie wurden in jeder Beziehung als Juden angesehen und verhielten sich auch in der religiösen Praxis ganz als solche. Seit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts begannen verschiedene gnostische Lehren, welche in den Augen der Juden für im höchsten Grade verwerflich galten, in Palästina, und namentlich unter den daselbst lebenden Judenchristen, sich zu verbreiten, — was genügend bekannt ist —, so dass sogar echte Juden zuweilen mehr oder minder davon angesteckt wurden[1]). Man lehrte — ich halte mich hier an die Angaben rabbinischer Quellen — einen Dualismus der Gottheit, שתי רשויות, man leugnete die Göttlichkeit, oder wenigstens die noch bestehende Verpflichtung des Gesetzes, ja man leugnete sogar das künftige Leben und die Auferstehung, und man sagte sich los von allen nationalen Hoffnungen auf die Wiedererbauung Jerusalems, Wiederherstellung des Tempels und dgl. mehr. Wir haben gesehen, dass es auch an communistischen Richtungen der schlimmsten Art nicht fehlte. Gegen diese, das heiligste religiöse Leben der Juden bedrohende Gefahr, konnten die religiösen Leiter desselben nicht gleichgültig bleiben. Es erhob sich ein Sturm gegen die Judenchristen, welche solche Lehren predigten, man stiess sie aus den jüdischen Gemeinden aus, man verbot jeden Umgang mit ihnen, man verfluchte sie und man verbrannte ihre, hebräisch oder in der aramäischen Volkssprache abgefassten Evangelien und anderen Bücher[2]). Es kann nicht zweifelhaft sein, dass nicht alle Judenchristen in Palästina auf jene religiösen und sittlichen Abwege gerathen sind. Aber im Zorn unterscheidet man schwer die Schuldigen von den Unschuldigen; man wusste, dass es Anhänger Jesu Christi sind, welche jene verwerflichen Lehren predigten. Erst zu dieser Zeit und bei dieser Veranlassung mögen

---

1) Bekannt ist der Abfall des berühmten R. Elischa ben Abûjah, eines Genossen des R. Akibah und Lehrers des R. Meïr, von dem es heisst, dass er sich, unter anderen, auch mit den Schriften der Minäer beschäftigt habe; vgl. über ihn Bacher, Die Agadah der Tannaiten, I, p. 432—436 und die daselbst in den Anmerkungen angeführten Quellen über ihn, und dann Graetz l. c. IV an verschiedenen Stellen. In Bezug auf andere Rabbinen jener Zeit, welche sich mit gnostischen Fragen beschäftigt haben, aber dem Judenthum treu geblieben sind, s. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte, Breslau, 1880, I, p. 114, ff.

2) Wenn man die betreffenden Stellen in den alten rabbinischen Schriften nachliest, wo von Minäern die Rede ist, welche in den Synagogen beten, Pentateuchrollen hebräisch abschreiben, Phylacterien anlegen und Evangelien und andere «ketzerische» Schriften in hebräischer oder aramäischer Sprache besitzen, liegt es doch auf der Hand, dass hier nur von Judenchristen, jüdischen Apostaten, die Rede sein kann. Dennoch werden die rabbinischen Maassregeln gegen diese Judenchristen, welche vielleicht weniger scharf sind, als die der rechtgläubigen Kirche gegen dieselben, noch bis auf den heutigen Tag in judenfeindlichen Schriften den Juden auf die Rechnung gesetzt. Die alten Rabbinen wussten, etwa bis zum Abschluss des babyl. Talmuds, in der That so gut wie nichts von Heidenchristen (vgl. Talm. b. Tr. חולין, fol. 13, b), und sie setzten voraus, dass jeder Minäer beschnitten sei; so heisst es z. B. Midrasch zu 2 Mos. Cap. 19: Jeder Minäer könnte denken, dass er deshalb nicht in die Hölle kommen werde, «weil er beschnitten ist». Von unbeschnittenen Christen wussten sie nichts.



sich gehässige Ansichten über den Hauptgegenstand der Verehrung der Judenchristen überhaupt, über Jesus Christus, gebildet haben.

Allmählich legte sich aber der Sturm; denn ein anderer furchtbarer Sturm erhob sich, der das ganze israelitische Volk auf's Heftigste erregt und durchschüttelt hat. Man hatte keine Zeit mehr sich mit Judenchristen zu beschäftigen; denn ein grossartiger Aufstand wurde gegen das allmächtige Rom organisirt, welcher die ganze geistige und materielle Kraft des Volkes in Anspruch nahm und an dem die hervorragendsten Lehrer, darunter vorzugsweise auch R. Akibah, sich betheiligt haben. Das israelitische Volk kämpfte seinen Todeskampf gegen die mächtigen und unbarmherzigen Römer und hauchte dabei seinen Lebensodem aus. Zertrümmert lag da das ganze Volk zu Boden, Judäa wurde in einen Trümmerhaufen verwandelt und fast das ganze Land glich einem Leichenfelde. Der häusliche Zwist nahm bei den winzigen, zertretenen, ihrer geistigen Leiter beraubten Ueberresten des Volkes eine mildere Form an, und man fing an die Schlimmen von den weniger Schlimmen und diese von den ganz Unschuldigen zu unterscheiden. Ungeachtet des strengen Verbotes mit den Judenchristen zu verkehren, nahm der strenge Pharisäer R. Jose, nach dessen Meinung minäische (judenchristliche) Schriften verbrannt werden sollen, keinen Anstand, einen, um den Tod seines Sohnes trauernden, das jenseitige Leben leugnenden Judenchristen zu besuchen, ihm Trost zuzusprechen und ihm zu versichern, dass er im künftigen Leben seinen Sohn wiedersehen werde. Einen anderen Judenchristen, der an die Offenbarung glaubte und die idealen nationalen Hoffnungen des jüdischen Volkes in seinem Herzen trug, sah das höchste geistige Oberhaupt der gesammten Judenheit ganz und gar als Juden an und behandelte ihn auch als solchen, obgleich er doch sicher wusste, dass er ein Verehrer und Anhänger Jesu Christi war. Dieser Punkt allein hat ihn offenbar in den Augen des Patriarchen noch nicht zum verdammungswürdigen Häretiker gestempelt.

Wir erlauben uns hier noch auf folgenden Punkt aufmerksam zu machen. Bekanntlich giebt es in der alten rabbinischen Literatur, ausser der Mischnahsammlung, noch andere Sammlungen in Form von Halachôt, oder von halachischen Midraschim, die zwar in ihrer jetzigen Gestalt meistens jünger als die Mischnah sind, aber Stoffe enthalten, welche aus alter Zeit herstammen. Dieselben sind von dem Sammler der Mischnah benutzt worden, und zwar so, dass er nur das aufgenommen hat, was ihm, praktisch oder theoretisch, als gesetzliche Norm galt. Dabei hat er sehr häufig auch einzelne abweichende Meinungen gleichfalls mitgetheilt. Wir haben oben (p. 99, Anmerk. 1) kurz auf die Hauptstellen hingewiesen, wo von den verschiedenen Verordnungen und Maassregeln der Rabbinen aus den ersten Decennien des 2. Jahrhunderts gegen die Minäer (Judenchristen) die Rede ist. Zu diesen Maassregeln gehören: die Fluchformel im Gebete, die Verbote mit ihnen in irgend einen Verkehr zu treten, das Fleisch der von ihnen geschlachteten Thiere, das von ihnen gebackene Brot, ihren Wein, ihre Früchte zu geniessen; ferner von ihnen irgend etwas zu kaufen und ihnen zu verkaufen, sich mit ihnen zu verschwägern, ihre Kinder ein Handwerk zu lehren und sich von ihnen heilen zu lassen. Ihre Schriften, heisst

es ferner, solle man als Zauberbücher und ihre Kinder als Bastarde ansehen. Aus ihren «Gelionim» (Evangelien) und ihren anderen Büchern solle man die, natürlich hebräisch geschriebenen Namen Gottes ausschneiden und verwahren, aber die Schriften selbst verbrennen. Der heftige R. Tarfon, der bei jeder Gelegenheit beim Leben seiner Kinder schwor, betheuerte auch hier, dass er diese Bücher, wenn sie in seine Hände kämen, sammt dem darin vorkommenden Namen Gottes verbrennen und dass er, bei Lebensgefahr, sich lieber in einen Götzentempel als in ein Haus eines Minäers flüchten würde; denn die Heiden, sagt er, kennen den wahren Gott nicht, sie dagegen kennen ihn und fallen von ihm ab, וכופרין. Nun kommt aber das Merkwürdige, dass man in der ganzen Mischnahsammlung von allen diesen Verordnungen und Verdammungen, so wie auch von dieser Wuth gegen die Minäer keine Spur findet. Die Fluchformel gegen die Minäer bleibt da ganz unerwähnt, aller oben aufgezählten Verbote und Verordnungen gegen dieselben wird mit keinem Worte gedacht, und nur an einer einzigen Stelle wird eine gewisse, scheinbar ganz unschuldige Gebetsformel und eine gewisse Art die Phylakterien anzulegen missbilligt, weil dies דרך המינות, minäische Art sei [1]). Woher kommt es aber, möchte man fragen, dass Rabbi Jehudah der Heilige, der Sammler der Mischnah, der gegen 193 starb, alle jene Verordnungen gegen die Minäer gänzlich ignorirt und sie alle mit keinem Worte erwähnt?

Wir erklären uns dieses auf folgende Weise. Als am Anfange des 2. Jahrhunderts die, für das Christenthum nicht minder als auch für das Judenthum gefährlichen Lehren eines Elxai und anderer Gnostiker Eingang in judenchristlichen Kreisen in Palästina fanden, sahen die Rabbinen, eben so wie später die Vertreter der katholischen Kirche, sich genöthigt, der ferneren Verbreitung dieser Lehren durch verschiedene Maassregeln, die ihnen damals zu Gebote standen, einen Damm entgegen zu setzen. Während des Aufstandes des Bar-Kokeba, wo ihnen auch eine materielle Macht zu Gebote stand, mögen die meisten Vertreter jener gnostischen Richtungen, die auch antinational gesinnt waren, zu Grunde gegangen sein, woher auch die Berichte über Christenverfolgungen zur Zeit jenes Aufstandes herrühren mögen; denn man wusste, dass Diejenigen, welche damals verfolgt wurden, sich Christen nannten; man fragte aber weiter nicht, welcher Art von Christen sie waren. Die Zahl dieser gnostischen Judenchristen, welche dem rechtgläubigen Christenthum eben so fern standen wie dem Judenthum, mag sich nach dem hadrianischen Kriege in Palästina, d. h. nach 135 n. Chr., sehr verringert haben, so dass diejenigen Judenchristen, welche noch ganz auf dem Boden des Judenthums standen und sich von den anderen Juden nur durch den Glauben an die Messianität Christi unterschieden, das Uebergewicht erlangt haben. Solche Judenchristen wurden in rabbinischen Kreisen ganz als Juden angesehen und auch als solche behandelt. Man stimmte zwar ihrem Glauben an

1) S. Mischnah, Tr. מגילה, 4, 9 f. u. vgl. Tr. ברכות, 5, 3. — In der Mischnah, Tr. סנהדרין 11, 1 wird eine Meinung des R. Akibah angeführt, die nach der Ansicht einiger Gelehrten gegen Judenchristen gerichtet sein soll, was aber unsicher ist; vgl. ib. Talm. b. fol. 100, b.

die Messianität Christi nicht bei, aber man verdammte sie nicht deshalb. Der Glaube an einen Messias und an messianische Zeiten war unter den Juden ziemlich allgemein verbreitet; dagegen herrschten — und herrschen noch jetzt — über die Fragen: wer und was der Messias sei, so wie auch ob es einen oder zwei Messias gebe, oder geben werde, dann auch über das, was in den messianischen Zeiten geschehen werde, durchaus nebelhafte, bald sehr nüchterne, bald höchst phantastische Vorstellungen [1]). Niemand hat den R. Akibah deshalb verketzert, dass er in Bar-Kokeba den von den Propheten verkündeten Messias sah. Ein Rabbi aus dem 3. Jahrhundert, R. Hillel, sprach die Meinung aus, dass kein Messias mehr kommen werde, weil die messianischen Verkündigungen, wie er behauptete, schon zur Zeit des Königs Chizkijah in Erfüllung gegangen seien. Ein anderer Rabbi aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts, R. Joseph, widerspricht ihm allerdings, aber er verdammt ihn nicht, sondern er bedient sich bei seinem Widerspruch des milden Ausdrucks: שרא ליה מריה לרבי הלל, «Gott verzeihe es dem Rabbi Hillel», und verweist auf Zacharia 9, 9, wo, wie er glaubt, von dem noch zu erwartenden Messias die Rede sei, während dieser Prophet später als jener König gelebt habe [2]). In rabbinischen Kreisen hatte man daher an den Judenchristen, welche sonst ganz auf dem Boden des Judenthums standen, dabei aber an der Messianität Christi festhielten, nichts auszusetzen und man betrachtete und behandelte sie, wie wir in dem Falle mit Rabbi Jehudah, dem Heiligen, sahen, als Juden. Da jener Minäer, — der am Tische des jüdischen Patriarchen sass, das jüdische Tischgebet verrichtet und offenbar mit Schadenfreude den Tod jenes dualistisch gesinnten Minäers angekündigt hat — die Hoffnung auf eine Restauration des jüdischen Staates und des Tempels zu Jerusalem mit den anderen Juden theilte, so fand man in seinem Glauben an die Messianität eines — nach jüdischen Anschauungen — frommen Mannes der Vergangenheit, der einen Märtyrertod erlitten hatte, nichts Verdammungswürdiges. R. Jehudah, der Sammler der Mischnah, mag wohl nur solche Judenchristen gekannt haben und hat daher alle jenen strengen Verordnungen, die gegen Judenchristen ganz anderer Art, — welche dem Judenthum den Rücken gewandt, und sogar einen Dualismus der Gottheit anstatt des jüdischen Monotheismus gesetzt, dann auch das jenseitige Leben, die Auferstehung und die Offenbarung geleugnet haben, — gerichtet waren, in seine Sammlung nicht aufgenommen.

---

1) Vgl. das letzte Capitel im Ritualcodex des Maimonides, wo derselbe sich sehr nüchtern über die messianische Zeit ausspricht und dabei unter Anderem sagt, dass die Worte des Propheten: der Wolf werde mit dem Lamme zusammen hausen, nur bildlich aufzufassen seien. Gegen diese Ansicht äussert sich der Drucker oder Corrector der Ausgabe Soncino, 1490, höchst unwillig und setzt seine entgegengesetzte Meinung in den Text hinein, mitten zwischen die Worte des Autors. Darüber äussert nun ein früherer alter Besitzer meines Exemplars am Rande seinen Unwillen gegen den Corrector und erklärt sich für die Meinung des Maimonides. Ob jene Glosse des Correctors sich schon in der ed. pr. von ante 1480 befindet, weiss ich nicht, da in meinem Exemplare dieser Ausgabe das letzte Blatt leider fehlt.

2) S. Talm. b. Tr. סנהדרין, fol. 99, a.

Was indessen wieder vorgefallen war, dass R. Josua ben Levi, gegen 50 Jahre später, so empört darüber war, dass sein Sohn oder Enkel durch eine Besprechung mit dem Namen Jesu geheilt wurde, und er lieber den Seinigen todt als durch jenes Mittel geheilt gesehen hätte, wissen wir nicht genau. Vielleicht hat dieser nüchterne Rabbi, der zu sehr in der Halachah steckte und einen Widerwillen gegen die Agadah hatte, ja, diese, wie es scheint, sogar für gefährlich hielt [1]), persönlich schlimme Erfahrungen mit Judenchristen gemacht. Von seinem Zeitgenossen und Landsmann R. Schimlai ist es bekannt, dass Judenchristen mit ihm viel disputiret und ihm aus der heiligen Schrift Beweise für Lehrsätze vorgebracht haben, welche gegen den jüdischen Monotheismus gerichtet waren [2]). Dies mag nun die Ursache gewesen sein, dass die Meinung über Jesus Christus, den Hauptgegenstand der Verehrung von Seiten der Judenchristen, abermals eine ungünstige wurde.

Wir sagten, die aus verschiedenen Zeiten stammenden Quellen hielten Schritt mit den im Laufe der Zeit veränderten Stimmungen und Verhältnissen. Ein und dasselbe Ereigniss wird bei veränderter Sachlage unwillkürlich anders aufgefasst und erzählt. Der oben mitgetheilte Bericht des Josephus über die Hinrichtung des Jacobus ist unzweifelhaft streng historisch, und dennoch berichtet Hegesippus, er sei von Schriftgelehrten und Pharisäern von der Zinne des Tempels heruntergestürzt und von einem Walker vollends getödtet worden [3]). Hat Hegesippus oder seine Quelle diese Nachricht ersonnen? Nein! Sie lag, so zu sagen, damals in der Luft. Hegesippus lebte zur Zeit der hadrianischen Verfolgung und vielleicht gar in Palästina oder in der Nähe dieses Landes und somit zur Zeit, wo der Kampf und der Hass zwischen Juden und Judenchristen die höchste Spitze erreicht hatte. Man hatte die Erinnerung, dass Jacobus im Tempel von Jerusalem viel gebetet hatte, dann dass er daselbst hingerichtet wurde, und so verstand es sich damals gewissermaassen von selbst, dass seine Mörder Pharisäer waren.

Als Jesus so glänzend die Sadducäer mit ihren zudringlichen Fragen abgefertigt hatte, lobten ihn die Pharisäer deshalb nach Markus (12, 28) und Lukas (20, 39). Matthäus dagegen, der offenbar aus derselben Quelle die Abfertigung der Sadducäer von Seiten Christi mittheilt (22, 34), spricht nichts von dem, demselben gezollten Beifall von Seiten der Pharisäer.

Den Bericht über die Frage des Pharisäers: ποία ἐστὶ πρώτη πασῶν ἐντολή; haben alle drei Synoptiker: Matth. 22, 34—40; Mark. 12, 28—34 und Luk. 10, 25—28. Es

---

1) S. Talm. jer. Tr. שבת, 16, fol. 15, c. und vgl. Z. Frankel, Einleitung in den jerus. Talmud (hebr.), fol. 92, a; die hebr. Jahresschrift כרם חמד, VIII, 1854, p. 133 ff. und Bacher, die Agadah der palästinischen Amoraer, I, p. 148 ff.

2) S. Talm. j. Tr. ברכות, 9, 1, fol. 11, d und 12, a. Es dürfte wohl eine lohnende Arbeit sein, die Stellen in den beiden Talmuden und in den verschiedenen Midraschim, in denen von Disputationen zwischen Judenchristen und Juden die Rede ist, zu sammeln und zu wissenschaftlichen Zwecken auszubeuten. Diese Arbeit dürfte nützlicher sein, als die ganz kritiklose Sammlung in dem Büchlein von H. Laible, betitelt: Jesus Christus im Talmud; Berlin, 1891.

3) Euseb. H. E. II. 23; vgl. Clemens Rom., Recogn. 1, 71.

kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass alle drei Berichte aus einer Quelle herstammen. Am vollständigsten ist dieselbe von Markus wiedergegeben. Aber dennoch, wie verschieden ist doch die Färbung dieser Erzählung bei Markus von der bei Matthäus und Lukas! Nach dem ersteren thut der, über die treffende Abfertigung der Sadducäer erfreute Pharisäer seine «Frage wohlmeinend und wissbegierig, in thatsächlicher Anerkennung der Autorität Jesu»[1]. Nach Matth. (V. 35) und Lukas (V. 25) dagegen war die Frage eine verfängliche, ἐκπειράζων αὐτόν, man wollte Christus versuchen. Die Absicht war somit dabei nichts weniger als gut. Die schöne und beifällige Antwort des Pharisäers, so wie auch die Erwiderung Christi darauf: οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ (V. 32—34) fehlen bei Matth. und Lukas. Warum dies? Die Stimmung gegen die Pharisäer hat sich unterdessen, d. h. in der Zeit zwischen der Abfassung der ursprünglichen Quelle und der Aufnahme derselben in das 1. und 3. Evangelium, geändert, das Wohlwollen des Pharisäers und der gegenseitige Beifall klang nicht zeitgemäss, klang befremdend. Man suche und forsche in den Evangelien nach; man wird vielleicht noch mehrere ähnliche Fälle finden.

Wenn die Stimmung und die Zeitumstände nicht ohne Einfluss auf die letzten Verfasser der Evangelien waren, um so mehr mag dies auf die Abschreiber influirt haben. Die ältesten Kirchenväter klagen bekanntlich viel und oft über die Willkürlichkeit der Abschreiber, die häufig ihre Texte ändern, grössere und kleinere Zusätze machen und Versetzungen und Ergänzungen vornehmen. Für die Berechtigung dieser Klagen sprechen die auf uns gekommenen Handschriften des Neuen Testaments, von denen keine bekanntlich älter als das vierte Jahrhundert ist. Was mit denselben früher geschehen ist, wo man sich noch so wenig um den Buchstaben der Schrift kümmerte, davon wissen wir äusserst wenig. Unter οἱ γραμματεῖς können ebenso gut Sadducäer, wie auch Pharisäer gemeint sein; denn die ersteren haben ebensogut ihre Schriftgelehrten gehabt, wie die letzteren[2]. Man fand es daher auch manchmal für nöthig ausdrücklich zu bemerken, welche Schriftgelehrten an der betreffenden Stelle gemeint seien, z. B. Act. 23, 9. In späterer Zeit, wo es nur pharisäische Schriftgelehrte gab, mag wohl mancher Abschreiber οἱ φαρισαῖοι statt οἱ γραμματεῖς gesetzt haben. An mancher Stelle hat dieser oder jener Abschreiber auf eigne Faust καὶ φαρισαῖοι hinzugefügt, weil es ihm schien, dass auch diese dabei gewesen sein mussten, wie dies von einigen Abschreibern thatsächlich Matth. 27, 41 geschehen ist.

Eine solche Veränderung von οἱ γραμματεῖς in οἱ φαρισαῖοι vermuthen wir auch in der Erzählung von der Heilung der verdorrten Hand am Sabbat, worüber die Pharisäer so entrüstet gewesen sein sollen; denn wir haben schon oben bemerkt, dass eine Heilung durch

1) Holtzmann, Comm. zur Stelle, p. 245. Die Bemerkung Holtzmann's dagegen auf der folgenden Seite, dass «die pharisäische Praxis die Bedeutung des Gesetzes hinter derjenigen der παραδόσεις zurücktreten liess», ist in dieser Allgemeinheit unrichtig; vgl. weiter unten den Zusatz zu S. 19.

2) Vgl. Mischnah, Tr. כתובות, 5, 1 und 13, 1 u. 2 u. ראש השנה, 1, 7; Talm. b. Tr. פסחים, fol. 90, b. Ein grosser Theil des Synhedrions bestand ja auch aus Priestern, die meistens Sadducäer waren, und als Mitglieder dieser hohen Behörde auch schriftgelehrt sein mussten.

Handauflegung, wobei gar keine am Sabbat verbotene Arbeit verrichtet wurde, nach den pharisäischen Ansichten keineswegès verboten ist. Da aber in der vorangehenden Erzählung vom Aehrenpflücken am Sabbat, was in der That verboten ist, wirklich von Pharisäern die Rede ist, mag man auch hier diesen Namen statt, oder neben «Schriftgelehrte» gesetzt haben, womit auch Sadducäer gemeint sein können.

Bei Markus (3, 6) werden die Pharisäer bei dieser Erzählung mit den Herodianern in Verbindung gesetzt. Desgleichen treten sie in dem Berichte über die verfängliche Frage, ob man dem Kaiser die Kopfsteuer zahlen solle, bei Markus 12, 13 und Matth. 22, 15 f. abermals gemeinsam mit diesen Herodianern auf, während in der Parallelstelle bei Lukas 20, 20 ff. weder von Pharisäern, noch von Herodianern ausdrücklich die Rede ist, sondern nur *οἱ ἱερεῖς, οἱ γραμματεῖς σὺν τοῖς πρεσβυτέροις* werden am Anfang (20, 1) erwähnt. Man fragt da unwillkürlich: was haben denn die Pharisäer, diese schlimmsten Feinde des Hauses Herodes, mit den politischen Anhängern dieser Dynastie zu schaffen? Welches gemeinsame Band kann Pharisäer und Herodianer zu einem gemeinsamen Handeln gegen Christus verbunden haben? Nimmt man aber an, dass spätere Abschreiber auch hier «Pharisäer» statt «Schriftgelehrte» gesetzt haben und dass letztere sehr gut Sadducäer gewesen sein können, wie die mit ihnen gemeinsam handelnden Hohenpriester dies bestimmt waren, so lässt sich ihre Verbindung mit den Anhängern einer Dynastie, welche sie begünstigt und ihre pharisäischen Gegner verfolgt hat, sehr leicht erklären.

Nimmt man das bisher Gesagte in Betracht, so bekommt man ein ganz anderes Bild von der wahren Sachlage und von dem Verhältniss Christi zu den Pharisäern.

Aber Matthäus Cap. XXIII, wird man sagen, kann man doch nicht aus der Welt schaffen. Dies will ich auch nicht, aber ich wünsche nur, dass man die Worte Christi richtig verstehe: sie sind keinesweges gegen die Pharisäer und den Pharisäismus überhaupt gerichtet, sondern sie enthalten 1) einen herben Tadel gegen die Wölfe in Schafspelzen unter den Pharisäern, einen Tadel wie er sich auch in Bezug auf die «gefärbten», d. h. falschen Pharisäer, in den ältesten Literaturwerken der Pharisäer selbst findet; dann auch 2) gegen die rigorosen, geist- und herzlosen Pharisäer, welche das, von ihren besseren Collegen richtig aufgefasste, wahre Wesen der Religion verkannten und dieselbe durch ihre übertriebene Gesetzlichkeit zu verknöchern drohten. Dieses ist, meines Erachtens, der einzig wahre Sinn der gegen Pharisäer gerichteten Rede in diesem Capitel. Die Einleitungsworte Christi (Vers 2 und 3), wo er von den Pharisäern sagt, dass sie auf dem Stuhle Mosis sitzen, und befiehlt, dass man Alles befolgen und vollbringen sollte, was sie zu befolgen gebieten, zeigen doch so deutlich wie möglich, dass er ihre Autorität anerkannte und ihre Auslegung des Gesetzes für die richtige hielt. Wenn er dann ihre Werke tadelt, kann er somit doch nur die Mancher oder selbst Vieler unter ihnen, aber doch unmöglich aller Pharisäer, gemeint haben. Auch in talmudischen Literatur heisst es oft: יש נאה דורש ואינו נאה מקיים, «es giebt solche (Lehrer), welche schön lehren, aber unschön handeln», und häufig wird da ein scharfer Tadel

gegen die falschen, heuchlerischen Pharisäer ausgesprochen. So sagt R. **Nachman ben Izchak** (gegen 340 n. Chr.): das Verborgene (die im Geheimen begangenen Thaten) bleibt (vor den Menschen) verborgen, die offen begangenen Handlungen sind bekannt, aber das himmlische Gericht wird Diejenigen zur Verantwortung ziehen, דחפו גונדי, welche sich in weite, dunkle Mäntel hüllen, d. h. welche die falsche Rolle spielen, als wären sie fromme Pharisäer. Weiter heisst es dann: der König **Alexander Janai**, der bekanntlich die Pharisäer heftig verfolgt hat, sagte seiner Frau: «fürchte dich nicht vor den Pharisäern (welche weder dir, noch deinen Kindern Böses mit Bösem vergelten werden), und auch nicht vor denen, lie keine Pharisäer sind (den Sadducäern, denn diese sind meine Freunde); fürchte dich aber vor den **Gefärbten** (den Heuchlern), welche handeln wie **Zimri** und verlangen belohnt zu werden wie **Pinchas**» (mit Anspielung auf 4 Mos. 25, 1—13)[1]).

Von R. **Josua ben Chananjah** (lebte etwa von 50—130 nach Chr.) wird folgender Spruch angeführt[2]): חסיד שוטה, רשע ערום, אשה פרושה, מכות פרושים הרי אלו מבַלֵּי עולם, d. h. wörtlich: «**Ein thörichter Frommer, ein schlauer Bösewicht, eine pharisäische Frau [u.] Pharisäerschläge richten die Welt zu Grunde**». Dieser Spruch wird theils in den beiden Talmuden selbst, theils von den späteren Commentatoren auf folgende Weise erklärt: «**Ein thörichter Frommer**» ist Einer, welcher aus übertriebener Frömmigkeit die wahre Menschenliebe vernachlässigt und, z. B., eine ertrinkende Frau nicht aus dem Wasser ziehen will. «**Ein schlauer Bösewicht**» ist ein solcher, der **Anderen, aber nicht sich selbst**, religiöse Lasten aufbürdet[3]). «**Eine pharisäische Frau**» ist eine solche, welche kirchenfromm ist und nach pharisäischer Art leben will, oder, nach einer anderen Erklärung, eine solche, welche im Stillen Unheil stiftet, um sich dann als Wohlthäterin aufzuspielen[4]). «**Pharisäerschläge**,» oder, wie ich lieber übersetzen möchte, «**Pharisäerstreiche**» wird verschieden erklärt: 1) eine Handlung, die scheinbar eine Wohlthat ist, die aber nur zu dem Zwecke ausgeübt wird, um einem Anderen einen Schaden zuzufügen[5]); 2) eine falsche Deutung des Gesetzes zu Gunsten einer Partei in Geldangelegenheiten[6]); 3) Selbstgeisselung und Kasteiung aus Heuchelei[7]). Die erstere Erklärung halte ich für die richtigste, weil sie von einer grossen, alten rabbinischen Autorität herrührt, die den Ausdruck מכות פרושים im praktischen Leben, bei einem realen Falle gebraucht hat[8]).

---

1) Talm. b. Tr. סוטה, fol. 22, b. — Die hier eingeklammerten Worte enthalten theils Erklärungen, die im Talmud selbst oder bei autoritativen Commentatoren sich finden.

2) S. Mischnah dens. Tr. 3, 4.

3) So erklärt im Talm. j. Tr. סוטה, 3, 5, fol. 19, a.

4) Diese Erklärung findet sich im Talmud b. l. c. 21, b. und in Talm. j. l. c.

5) Im Talm. j. Tr. פיאה, 8, 8 fol. 21, a u. Tr. סוטה, 3, 3, fol. 19, a wird erzählt: ein Schüler des Patriarchen R. **Jehudah** besass nur 199 Sûs und war somit berechtigt den Armenzehnt zu erhalten, den sein Lehrer ihm auch zur Zeit einhändigte. Seine Collegen, die neidisch darüber waren, schenkten ihm einen Sûs, wodurch er, als Besitzer von 200 Sûs, jener Berechtigung verlustig wurde. Der Patriarch ärgerte sich über diese falsche Wohlthat und sagte: זה מכות פרושים נגעו בו: «das sind Schläge der (falschen) Pharisäer, die ihn trafen».

6) Auch diese Erklärung findet sich im Talmud in den Anm. 4 angeführten Stellen.

7) Die letztere Erklärung findet sich bei **Menachem Meiri** in seinen Scholien zum Tr. סוטה, fol. 72 d, ed. Livorno, 1795.

8) **Schürer** führt l. c. II, p. 818 diese aus der Misch-

Wer war denn dieser Rabbi Josua, der sich so wegwerfend über Pharisäer — natürlich die falschen — ausgesprochen hat? Er war einer der fünf Lieblingsschüler des Rabban Jochanan ben Zakkai, der von ihm sagte: Heil den Eltern, welche einen solchen Sohn gezeugt haben[1])! Dieser R. Jochanan war einer der grössten Vertreter und Erhalter des Pharisäisums und einer der eifrigsten Bekämpfer des Sadducäismus und der Sadducäer, und er vorzugsweise war es offenbar, der durch seinen Eifer, seine Energie und Rücksichtslosigkeit es dahin brachte, dass während der letzten Jahre des Tempelbestandes die Cultusangelegenheiten im Tempel den pharisäischen Lehren entsprechend eingerichtet wurden[2]). Und sein Lieblingsschüler, der selbst einer der hervorragendsten Repräsentanten der Pharisäer und ihrer Lehren war, spricht sich auf die angegebene Weise über Pharisäerkniffe und pharisäische Heuchelei aus! Wie ist dies möglich? wird man fragen. Er sprach eben von falschen Pharisäern, etwa so wie wir von Pfaffenthum und pfäffischem Wesen sprechen, ohne dabei ein Verdammungsurtheil gegen unsere Geistlichkeit überhaupt aussprechen zu wollen. Arnold von Brescia war sicher ein guter Katholik, und wie sprach er sich über die katholische Geistlichkeit seiner Zeit aus! ohne übrigens die Gesammtheit derselben in seinem Verdammungsurtheil zu umfassen.

In einer Baraitâ, die sich durch eine alterthümliche, knappe, fast änigmatische Sprache auszeichnet und offenbar aus sehr alter Zeit herstammt, werden sieben verschiedene Arten von Pharisäern aufgezählt, welche nach einer Deutung sammt und sonders, nach einer anderen, mit Ausnahme der bdiden letzten Arten, getadelt werden. Die dunkeln Benennungen jener sieben Arten von Pharisäern werden in beiden Talmuden verschieden gedeutet, und wir wollen hier beide Deutungen anführen[3]). Im Talmud jer. werden diese Pharisäer auf

---

nah mitgetheilte Stelle an, aber er hat sie (ib. Anmk. 4) nicht richtig gedeutet.

1) Mischnah, Tr. אבות, 2, 8.

2) S. Mischnah, Tr. ידים, 4, 6; Toseftâ, Tr. פרה, 3, 8; Talm. b. Tr. בבא בתרא, fol. 115, b. Tr. מנחות, fol. 65, a und מגילת תענית, 1, 2., 5 Ende (vgl. dazu Toseftâ, Tr. ידים, 2, 20) und 8, 3.

3) Diese Baraita wird angeführt und erklärt Talm. j. Tr. ברכות, 9, 5, fol. 14, b; Tr. סוטה, 5, 7, fol. 20, c und Talm. b. Tr. סוטה, fol. 22, b. Dann findet sie sich auch in אבות דר' נתן (erste Rec. Cap. 37 u. 2. Rec. 45, ed. Schächter, fol. 55, a u. 62, b) ohne Erklärung. Ausserdem führt sie auch Natan ben Jechiel in seinem talm. Lexicon, ערוך, s. v. פרוש mit beiden Erklärungen an (s. Aruch Compl. ed. Kohut, VI, p. 451). Die Varianten in allen diesen Texten sind zahlreich. Wir werden hier den Text nach Talm. j. Tr. ברכות bemittheilen und die Varianten unter folgenden Abkürzungen angeben: j. 1 = Talm. j. Tr. סוטה; b. = Talm. b. ib.; A, 1 = אבות 1. Recension u. A, 2 = 2. Rec. Ar. = Aruch; j. m. = Talm. j. Tr. ברכות ed. Mainz nach einer neuaufgefundenen Handschrift; der Text lautet wie folgt: שבעה פרושים הן: פרוש שיכמי 1) ופרוש ניקפי 2) ופרוש קיזאי 3) פרוש מה הנכיה 4) פרוש אדע חובתי ואעשנה 5), פרוש יראה 6) פרוש אהבה 7) Varianten: 1) j. m., A, 1 u. 2 שכמי, Ar. u. j. m. שכמי מחזי; 2) j. m., b., A, 2 u. Ar. נקפי; A, 1 נכפאי; 3) j. 1 קיזיי. A, 1 מקצואי, A, 2 קוזי; 4) j. 1 מה מנכייה, j. m. מה נכייתה, b. u. A, 2 מדוכיא, A, 1 מכובאי, Ar. מה נכייתא u. Tosafôt in Talm. b. l. c. s. v. פרוש: מן הנכייה; 5) b. מה, A, 1 פרוש מחופתו עשאני u. A, 2 blos אדע חובתי; 6) b. מיראה, A, 1 מן הירא, A, 2 יראה כאיוב; 7) b. מאהבה, A, 1 מן היצרא u. A, 2 אהבה כאברהם. Es würde mich zu weit führen, wenn ich alle diese alten Ausdrücke, deren wahrer Sinn den alten Rabbinen der beiden Talmuden nicht mehr klar war, hier philologisch erklären und über die Richtigkeit dieser oder jener Lesart entscheiden wollte. Ich beschränke mich daher darauf, die in den beiden Talmuden gegebenen Erklärungen, die auch nicht immer klar genug sind, nach den Auffassungen derselben von Seiten der besten Commentatoren mitzutheilen.

folgende Weise geschildert[1]): 1) Pharisäer, welche vor aller Welt ihre Frömmigkeit zur Schau tragen. 2) Solche, welche immer zu ihren Freunden sagen: «warte! denn ich muss jetzt ein Gebot Gottes vollziehen und habe daher keine Zeit, mich mit dir zu befassen»; oder, nach einer anderen Erklärung: «Borge mir Geld, denn ich muss damit ein Gebot Gottes vollziehen», während er das Geld sich einsteckt, oder wenigstens Anderen einreden will, dass er diese oder jene gute That verrichtet hätte, wenn er nur das Geld dazu besässe. 3) Pharisäer, welche Sünden begehen und dann auch Gebote Gottes vollziehen, in der Meinung, dass sie durch die letzteren die Vergebung der ersteren erlangen werden. 4) Pharisäer, welche damit prahlen, als ob sie das Wenige, das sie besitzen, auf gute Werke verausgaben. 5) Pharisäer, welche die Leute auffordern: sie möchten ihnen doch die Gebote nennen, welche sie übertreten hätten, wofür sie gute Thaten verrichten wollten, und damit andeuten wollen, dass sie niemals Gebote übertreten hätten. Alle diese Pharisäer werden getadelt und gelten als falsche Pharisäer. Nicht getadelt werden die Pharisäer, welche, wie Hiob, alles Gute nur aus Furcht vor Gott thun. Dagegen werden diejenigen als Ideale von guten Pharisäern aufgestellt, welche, wie Abraham, das Gute nur aus Liebe zu Gott ausüben.

Im babylonischen Talmud werden alle diese sieben Arten von Pharisäern getadelt und auf folgende Weise geschildert[2]): 1) Pharisäer, welche gute Thaten nur zu ihrem eigenen Vortheil ausüben, aber nicht deshalb, weil Gott es so geboten hat. 2) Pharisäer, welche aus Scheinheiligkeit langsam einherschreiten und sich dabei die Füsse an Steinen stossen. 3) Pharisäer, welche mit gesenkten Augen einhergehen, um keine fremde Frau anzusehen, und dabei mit den Köpfen an die Mauern anrennen. 4) Pharisäer, welche aus Scheinheiligkeit gebückt und mit gesenkten Häuptern einherwandeln[3]). 5) Pharisäer, welche die Leute auffordern, dass man sie doch auf die Gebote aufmerksam machen möchte, welche sie noch nicht erfüllt, und damit andeuten wollen, dass sie eigentlich schon alle erfüllt hätten. 6) Pharisäer, welche Gutes thun nur, um dafür belohnt zu werden, dann 7) solche, die dasselbe nur aus Furcht vor Strafe thun.

Der Umstand, dass der Sinn dieser Benennungen selbst den älteren Rabbinen der beiden Talmude nicht mehr ganz klar war, ferner die Alterthümlichkeit der Sprache, endlich die Kürze und das Prägnante der Ausdrucksweise: dies Alles weist, meines Erachtens, auf das hohe Alter dieser Benennungen hin, welche eine Art von Spitznamen gebildet haben mögen. Die Quintessenz der feierlichen Rede Christi krystallisirte sich im Munde des Volkes in den knappen, witzigen Benennungen, welche, weil aus dem Leben gegriffen, Allen verständlich waren und in einem pikanten Worte eine treffende Charakteristik gaben.

---

1) Ich benutze hier den Aruch l. c. und die Commentare zum Talm. j. יפה מראה von Samuel Aschkenazi, ed. Vened. 1590, fol. 47, a, von Z. Frankel, fol. 54, b. Wien, 1874 und Anderen.

2) Ich folge hier den in der vorhergehenden Anmerkung erwähnten Schriften und ausserdem den Scholien von Menachem Meïri, l. c. fol. 72, d.

3) Im Aruch wird diese Stelle anders aufgefasst. Es soll damit gemeint sein, dass er sich in einem eigenthümlichen Mantel, in der Form eines Mörsers, d. h. oben breit und unten schmal, hüllt; wahrscheinlich eine Art von Asketenmantel.

An einer Stelle im Midrasch wird der Vers 2 Mos. 20, 7 auf die pharisäischen Heuchler bezogen, welche immer Phylakterien auf dem Haupte tragen und sich in Gebetmäntel hüllen, um dadurch in den Augen der Leute als besonders gottesfürchtig zu erscheinen und das auf diese Weise gewonnene Vertrauen zum eigenen Vortheil zu benutzen[1]).

Man sieht also, dass die pharisäischen Rabbinen ebenso wehriefen über ihre falschen und heuchlerischen Genossen, wie es Jesus Christus zu seiner Zeit gethan hat. Es gab damals unter den Pharisäern eben solche verschiedene Richtungen und Persönlichkeiten von verschiedenem moralischen Werth, wie es deren auch in der christlichen Kirche zu allen Zeiten gab und giebt. Ich gebrauche, um besser verstanden zu werden und um mich kurz auszudrücken, moderne, geläufige Ausdrücke. Es gab unter ihnen, so zu sagen, streng kirchliche Männer ohne allzugrosse Scrupulosität in weltlichen Dingen; dann aber auch solche, bei denen das, was wir einen christlichen Lebenswandel nennen, die Hauptsache war. Dann gab es auch solche, welche strenge Kirchlichkeit mit letzterem vereinigten; endlich auch solche, bei denen die Religion als Mittel diente, um durch sie weltliche Vortheile zu erlangen. Männer von allen diesen Schattirungen fanden sich unter den Pharisäern der damaligen Zeit wie auch später. Christus aber kämpfte nicht gegen die Pharisäer überhaupt, sondern nur gegen die «streng Kirchlichen» ohne sittlichen Werth, und ebenso gegen die «kirchlichen Streber».

Ob Pharisäer bei dem tumultuarischen Processe gegen Christus im Synhedrion gesessen haben, ist zwar nicht ausdrücklich angegeben, aber wahrscheinlich war dies der Fall; denn ein Jahr später war der Pharisäer Gamaliel I. Mitglied des Synhedrions und vertheidigte die Apostel gegen die Sadducäer. Dass aber die Pharisäer unmöglich für die Verurtheilung Christi gestimmt haben und gestimmt haben konnten, ist Jedem, der mit dem pharisäischen Kriminalrechte und Kriminalprocess-Verfahren bekannt ist, sonnenklar; denn abgesehen davon, dass die wahrhaften und edleren Pharisäer gar keine Gegner Christi waren und dass die Pharisäer überhaupt nach ihren Grundsätzen keinen Grund hatten, Christus zu verurtheilen, war das ganze Processverfahren gegen denselben gegen die pharisäischen Vorschriften bei Kriminalangelegenheiten. Schon Josephus spricht[2]) von der Strenge des Strafverfahrens der Sadducäer und von der Milde der Pharisäer. Die sadducäischen Richter, die, gegen die pharisäische Bestimmung[3]), einen grossen Gehalt aus dem Tempelschatz bezogen und, wie es scheint, oft Gehalterhöhung verlangt haben, hiessen דייני גזירות «Strafrichter», bekamen aber, wegen ihres Verhaltens, den Spitznamen דייני גזלות

1) Diese Stelle aus einem Midrasch citirt Men. Meïri l. c. fol. 73, a. Sie findet sich in פסיקתא רבתי, Cap. 22, fol. 111, b. ed. Friedmann, wo aber die Schlussworte abweichend lauten.

2) Ant. 13, 10, 6 und 20, 9, 1.

3) Nach dieser darf kein Richter für seinen Urtheilsspruch sich bezahlen lassen, sondern er muss dies unentgeltlich thun; s. Mischnah, Tr. בכורות, 4, 6; ib. Talm. b. fol. 29, a und Tr. כתובות, fol. 105, a. Diese Bestimmung ist in alle Ritualcodices aufgenommen. In den Orten und den Fällen, wo die Juden jetzt ihre Gerichtsbarkeit ausüben und nach rabbinischen Satzungen ihre Urtheile fällen dürfen, bekommt der Richter von beiden Parteien eine sehr geringe Münze, und dies gilt als שכר בטלה, Vergütung für Zeitverlust, aber nicht für den Urtheilsspruch.

«Raubrichter»[1]). Die Pharisäer setzten auch, zu einer nicht mehr bekannten Zeit, den 14. des Monats Tammuz zu einem Festtag ein, weil an diesem Tage der harte sadducäische Strafcodex abgeschafft wurde, wo, unter anderen harten Bestimmungen, auch gesagt war, dass «Auge für Auge, und Zahn für Zahn» buchstäblich zu nehmen sei, während die Pharisäer lehrten, dass es sich hier nur um eine Geldentschädigung, einen Schadenersatz, oder, wie wir sagen, Schmerzensgeld handele[2]). Aus den Vorschriften der Rabbinen über Behandlung, Aburtheilung und Bestrafung von Kriminalverbrechen, wie wir sie in der älteren rabbinischen Literatur finden, — Vorschriften, die höchst wahrscheinlich mit den Ansichten der älteren Rabbinen zur Zeit Christi übereinstimmen[3]) — erfahren wir Folgendes: nach diesen Vorschriften darf ein Gericht über einen Kriminalverbrecher, wobei eine Todesstrafe ausgesprochen werden kann, nur am Tage, aber keineswegs in der Nacht, gehalten werden[4]). Ueber Christus wurde in der Nacht abgeurtheilt, oder wenigstens geurtheilt[5]). Nach den Vorschriften der Pharisäer darf kein Todesurtheil an demselben Tage, an dem das Gericht begonnen hat, gefällt werden, sondern erst am folgenden Tag; ein Todesurtheil durfte also nur in zwei Sitzungen, die in zwei auf einander folgenden Tagen gehalten wurden, ausgesprochen werden[2]). Christus wurde in einer kurzen Sitzung verurtheilt. Nach den Nachrichten der Evangelien wurde Christus wegen angeblicher Gotteslästerung verurtheilt[6]), weshalb auch der Hohepriester seine Kleider zerriss, als Christus ihm auf seine Frage, ob er Messias, der Sohn Gottes sei, die von Matth. 26, 64, Mark. 14, 62 und Luk. 22, 67 f. (nicht ganz gleichlautend) mitgetheilte Antwort gab. Denn Jeder, welcher eine Gotteslästerung gehört hat, musste seine Kleider zerreissen[7]). Nach pharisäischen Vorschriften kann Einer wegen Gotteslästerung nur dann zum Tode verurtheilt werden, wenn der Lästerer dabei fluchend den unaussprechlichen Namen Gottes יהוה ausgesprochen[8]), was aber Christus nicht gethan hat. Wenn der Verurtheilte schon zum Richtplatz abgeführt wird, soll ein Gerichtsdiener mit einem Tuche in der Hand an der Thür des Gerichtshauses stehen

---

1) Vgl. darüber die geistreichen Ausführungen von A. Geiger, Urschrift, p. 119 f., besonders die Anmerk. p. 119 *. Vgl. Derenbourg, Essai etc. p. 458 f.

2) מגילת תענית, Cap. IV und ib. das Scholion dazu. Da hier ausdrücklich die Ansichten der Boethusäer bekämpft werden, so scheint dieses Ereigniss in ziemlich später Zeit stattgefunden zu haben; vgl. Talm. b. Tr. בבא קמא, fol. 83, b u. folg. und Graetz, Gesch. d. Juden III, p. 693, 4. Aufl.

3) Bei einer dieser Bestimmungen ist von einem Frauenverein in Jerusalem die Rede, welcher dafür sorgte, dass dem Verurtheilten vor der Hinrichtung ein stark berauschendes Getränk gereicht werde; s. Talm. b. Tr. סנהדרין, fol. 43, a.

4) Mischnah, Tr. סנהדרין, 4,1.

5) Matth. 26, 57 ff. vgl. 27, 1; Mark. 14, 53, vgl. 15, 1.

6) Mat. 26, 65. Mark. 14, 63 f. Luk. 23, 71 u. Joh. 18, 19—24 und 9, 17.

7) Mischnah l. c. 7, 5 und Talm. b. ib. fol. 60, a.

8) Mischnah l. c. 7, 5. Der Angeklagte wurde wegen Gotteslästerung nur dann verurtheilt, wenn er dabei den Namen יהוה ausgesprochen, nicht aber wenn er dabei אלהים, אל oder אדני gebraucht hat. Da man es aber vermied, den Namen יהוה auszusprechen und die Zeugen doch bezeugen mussten, was sie gehört haben, so gebrauchten dieselben bei ihren Aussagen irgend einen conventionellen Namen, כנוי. Vor dem Urtheilsspruch aber schickte man alle Zuhörer aus dem Gerichtsgebäude fort und der älteste der Zeugen wurde aufgefordert, deutlich anzugeben, was er gehört hat. Der Zeuge spricht dann den Namen יהוה aus, worauf die anderen Zeugen sagen: ja, wir haben dasselbe gehört.

und, in einer gewissen Entfernung von ihm, ein anderer zu Pferde sitzen, damit man den Verurtheilten schnell vom Richtplatze zurückbringen könnte, wenn etwa irgend Jemandem der Gerichtspersonen Etwas zu Gunsten des Verurtheilten einfallen sollte, in Folge dessen der Rechtsfall einer neuen Berathung unterworfen werden müsste. Vor dem Verurtheilten musste ein Mann gehen, der mit lauter Stimme rief: «N. N. wird wegen dieses oder jenes Verbrechens hingerichtet; wer Etwas zu seinen Gunsten vorbringen kann, der komme und theile es dem Gerichte mit!». Wenn der Verurtheilte selbst sagte, dass er Etwas zu seinen eigenen Gunsten vorbringen könne, so musste man ihn wieder zum Gericht bringen, um ihn daselbst anzuhören. Fünfmal konnte er dies Verlangen wiederholen[1]). Hat das sadducäische Gericht bei der Verurtheilung Christi alle diese humanen Vorschriften der Pharisäer beachtet? Nein! Die schwere Todesstrafe durch Kreuzigung kennen die Pharisäer nicht [2]), nach deren Ansichten es streng verboten ist, die vorgeschriebene Todesstrafe zu verschärfen [3]).

Wir recapituliren die Resultate von dem bisher Gesagten und es ergiebt sich Folgendes:

1) Die Lehren Christi stehen im Grossen und Ganzen in gar keinem Widerspruche mit denen der Pharisäer.

2) Auch in Bezug auf die praktisch-religösen Gebräuche gab es keine principielle Differenz, noch weniger einen Gegensatz zwischen den Anschauungen Christi und denen der Pharisäer.

3) Christus bekämpfte die Ansichten einiger Pharisäer, deren Lehrmeinungen von den anderen Pharisäern nicht acceptirt und für die Nachwelt vielleicht garnicht überliefert wurden.

4) Christus bekämpfte nicht den Pharisäismus überhaupt, sondern nur die Auswüchse desselben.

5) Christus kämpfte nicht gegen die Pharisäer überhaupt als solche, sondern nur gegen diejenigen unter ihnen, welche, das wahre Wesen der Religion verkennend, aus übertriebener Kirchlichkeit, wenn man sich so ausdrücken darf, dieselbe zu verknöchern drohten. Solche Pharisäer werden auch von den Rabbinen bekämpft.

6) Mit den heftigsten Ausdrücken kämpfte Christus gegen die falschen Pharisäer,

---

1) Mischnah l. c. 6, 1—3 und ib. Talm. b. f. 43, a.

2) Ueber die verschiedenen Todesstrafen und deren Vollziehung nach den Satzungen der Rabbinen s. Maimonides Ritual-Codex, הלכות סנהדרין, 14, 1 ff.

3) Eine sehr interessante Abhandlung über die Todesstrafe nach den Lehren der Rabbinen hat der berühmte belgische Jurist D. J. Thonissen unter dem Titel: La peine de mort dans le Talmud veröffentlicht. Sie ist erschienen in dem Bulletin de l'Académie royale des sciences,... de Belgique, 35e année, 2e série, tome 22, N. 11, 1866, p. 349—423. Thonissen spricht darin mit Bewunderung von den humanen Prinzipien der Rabbinen in Bezug auf das Criminalrecht und bemerkt, dass die grossen Juristen des vorigen Jahrhunderts, wie Filangieri, Beccaria, Blacstone et touts ceux qui...contribuèrent si puissamment à la naissance de la philosophie du droit pénal, auraient eu pour précuseurs, seize siècles plus tôt. les rabbins de Lydda, de Magdalen et de Tibériade! Wir führen dies an, um auch dadurch zu zeigen, dass ein pharisäisches Synhedrion mit Christus nicht so verfahren hätte. wie es geschehen ist. Vgl. auch Fürst, die Humanitätsideen im Strafverfahren der alten Juden, im Journal «das Ausland», 1868, N. 49, p. 1161 ff. und N. 50, p. 1191 ff.



gegen die Heuchler unter denselben; aber auch die Rabbinen bekämpften und verhöhnten die «Gefärbten», d. h. die Heuchler unter ihnen und legten ihnen, vielleicht schon zur Zeit Christi, spöttische und beschimpfende Spitznamen bei.

7) Zur Zeit Christi sassen wohl auch Pharisäer im Synhedrion, aber sie spielten damals in dieser Corporation noch eine untergeordnete Rolle. Die Vorsitzenden und die Hauptführer des Synhedrions waren damals die Sadducäer, und diese gaben in allen wichtigen Sachen den Ausschlag.

8) Christus hat nichts gesagt und nichts gethan, weshalb er nach dem Kriminalrecht der Pharisäer, das wir genau kennen, die Todesstrafe verdient hätte.

9) Das Gerichtsverfahren beim Processe Christi steht in grellem Widerspruch mit den von den Pharisäern bei Kriminalverbrechen vorgeschriebenen Bestimmungen.

10) Beim Processe gegen die Apostel, bei dem gegen den Apostel Paulus, eben so bei Gelegenheit der Hinrichtung Jacobus und anderer Anhänger Jesu, haben sich die Pharisäer der von Sadducäern verfolgten Christen eifrig und energisch angenommen.

11) Gegen 70 Jahre nach dem Tode Jesu lebten Anhänger desselben, die sich offen als solche bekannten und in seinem Namen Kranke heilten, innerhalb der jüdischen Gemeinden, und die pharisäischen Lehrer sahen sie damals noch als rechtgläubige Juden an, ohne an ihrer Verehrung Jesu Anstoss zu nehmen. Ja, sogar noch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts behandelte der höchste geistige Führer der gesammten Judenheit, der natürlich vom Scheitel bis zur Zehe Pharisäer war, einen Christen, der sich nur dadurch von den anderen Juden unterschied, dass er an Christus glaubte, ganz und gar als Juden. Daraus ersieht man, dass Jesus Christus bei den damaligen Rabbinen noch in gutem Andenken gestanden hat und dass seine Verehrung als Messias an und für sich lange Zeit durchaus nicht als etwas Verdammungswürdiges betrachtet wurde.

Man wird nun fragen, wer waren denn Diejenigen, welche Christus mit solcher List und solchem Eifer der Kreuzigung überliefert haben? Wer hatte denn ein so grosses Interesse daran, dies zu thun? Die klarste Antwort auf diese Fragen geben uns die Berichte der Evangelien über die letzten Lebenstage Jesu, Berichte, welche, wie oben (p. 54, vgl. p. 59 und 66 f.) nachgewiesen wurde, ihrem wesentlichen Inhalt nach in alter Zeit von Augenzeugen, oder nach Angaben solcher aufgezeichnet wurden. Diese Berichte lese man mit offenen Augen und ohne Voreingenommenheit, und man wird eine klare und bestimmte Antwort auf jene Fragen finden. Aus den übereinstimmenden Nachrichten der Evangelien erfahren wir, dass die Haupträdelsführer beim Processe die sadducäischen Hohenpriester waren. Wir haben oben (p. 29, Anmk. 3) eine, in allgemeinen Zügen entworfene Charakteristik derselben gegeben, ihre Habsucht und Tyrannei kurz geschildert und auf die Bücher hingewiesen, wo man das Nähere darüber finden kann. Hier wollen wir daher nur das «Wehgeschrei» mittheilen, welches ein muthiger Mann in Jerusalem, um 61—63 n. Chr., gegen diese Henker Christi ausgestossen hat. Nachdem in der Toseftâ[1]) ausführlich die

1) Toseftâ Tr. מנחות, 13, 18—20 und Tr. זבחים, 11, 16 f.; Talm. b. פסחים, fol. 57, a.

Gewaltthätigkeiten, Räubereien und Volksbedrückungen der «vornehmen Priesterschaft», גדולי כהונה, «der Männer der Faust», בעלי אגרוף, geschildert worden, heisst es dann[1]): «In Bezug auf diese Leute, ihnen Aehnliche und ihnen Gleiche, und in Bezug auf Alle, welche wie diese handeln, rief Abba Jose ben Chanin aus Jerusalem — nach dem Zeugnisse seines Zeitgenossen Abba Schaul ben Batnith[2]): ««Wehe mir um das Geschlecht des Boëthus, wehe mir ob ihres Spiesses; wehe mir um das Geschlecht des Katharos (Kantharos), wehe mir ob ihrer Feder (mit denen sie ungerechte Entscheidungen schreiben); wehe mir um das Geschlecht des Chanan, wehe mir ob ihres Schlangengezisches, (oder wohl richtiger: ob ihrer Zuflüsterungen, d. h. Intriguen, Ränke[3]); (wehe mir um das Geschlecht der Elischa, wehe mir ob ihrer Fäuste[4]); wehe mir um Ismael ben Fabi, wehe mir ob ihrer Fäuste. Sie sind Hohepriester, ihre Söhne Schatzmeister, ihre Schwiegersöhne Tempelaufseher und ihre Knechte kommen und hauen auf uns (oder: auf das Volk) mit Stöcken[5])»».

Wir kennen alle diese Leute, die hier aufgezählt sind; besonders kennen wir das Geschlecht Chanan, welches acht Hohepriester geliefert hat, von denen der letzte den Jacobus hat hinrichten lassen. Sie waren, besonders die des Hauses Chanan (Hannas), gute

1) Diese Stelle findet sich Toseftâ l. c. 13, 21 und Talm. b. l. c. mit verschiedenen Varianten.

2) Talm. b. l. c. משום אבא יוסי. Das überstrichene Wort fehlt in der Toseftâ ed. Zuckermandel. Ib. heisst der Vater des Rufers יוחנן, im Talm. חנין, was relativ richtiger ist; denn sein wirklicher Name war wohl חנן; Graetz will diesen Jose ben Chanin (od. Chanan) mit Ἰησοῦς υἱὸς Ἀνάνου identificiren, der nach Josephus (B. J. VI, 5, 3) über sieben Jahre lang vor der Zerstörung Jerusalems an den Hauptfesten Wehe über den Tempel, das Volk und die Stadt gerufen und, ungeachtet aller über ihn verhängten Strafen, seinen Weheruf nicht eingestellt hat. Ich glaube nicht an diese Identität; denn dieser Jesus — übrigens = ישוע und nicht יוסי, abgekürzt von יוסף — des Josephus scheint nach der Beschreibung desselben ein Mann gewesen zu sein, der auf der Grenze zwischen einem hochgradig hysterischen Schwärmer und einem Verrückten stand. Unser Jose dagegen war ein ganz normaler Rabbi. In der Mischnah Tr. מדות, 2, 6 findet sich eine Angabe von ihm über die Stellen, wo die 13 Verbeugungen, השתחויות, im Tempel gemacht wurden. Eine andere, den Tempeldienst betreffende Angabe von ihm findet sich Toseftâ, סוכה, 4, 20. In einer, im Talm. j. Tr. בבא קמא, 5, 6. fol. 5, a (vgl. Talm. b. ib. fol. 49, a) mitgetheilten Baraita findet sich eine sehr nüchterne halachische Entscheidung von ihm, und in der Toseftâ Tr. ערובין, Ende ist auch ein Spruch von ihm mitgetheilt, wo er sagt, dass die Gesetzregeln über Rechtsprechung, Tempeldienst u. s. w. die Grundpfeiler der Thora und das Wesen der Halachôt bilden. — Da in diesem Weheruf der Hohepriester Ismael ben Fabi erwähnt wird, der gegen 60 n. Chr. das hohepriesterliche Amt verwaltet hat, so wird jener Jose seinen Schmerzensschrei nicht vor 61 ausgestossen haben. Derselbe hatte einen ganz realen Grund und hat nichts gemein mit dem Weheruf des halb oder ganz verrückten Jesus des Josephus. Abba Schaul ben Batnith war sein, wohl jüngerer, Zeitgenosse und wird oft in der Mischnah und in den anderen alten rabbinischen Schriften erwähnt, wo unter Anderem auch mehrere Angaben von ihm über verschiedene Localitäten des Tempels mitgetheilt werden. Abba ist ein Ehrentitel, der etwas weniger als Rabbi galt.

3) Die in Klammern eingeschlossenen Erklärungen rühren von R. Chananel her in seinem Commentar zu der angeführten Stelle im Talm. ed. Wiln.

4) Die eingeklammerte Stelle findet sich im Talm. l. c. nicht und ist, wie Graetz mit Recht vermuthet, nur eine Dittographie oder eine unrichtige Randglosse.

5) Vgl. die Schilderung des Hohenpriesters Ananias, der auch in der Apostelgeschichte 23, 2 und 24, 1 erwähnt wird, bei Josephus, Ant. 20, 9, 2, die ganz übereinstimmt mit dem, was hier von allen jenen Hohenpriestern gesagt wird. Josephus spricht da von seinen Geldgeschäften und von seinen Knechten, die sich mit den verwegensten Menschen verbanden um von den Tennen die den Priestern gehörigen Gaben zu rauben; wer sich ihnen widersetzen wollte, erhielt zahllose Stockschläge. Die anderen Hohenpriester, berichtet Josephus ferner, machten es ebenso wie diese Knechte, weil Niemand es wagte sich ihnen zu widersetzen, so dass die einfachen Priester vor Noth und Mangel umkamen. Vgl. Joseph. ib. 3 und 4.

Geschäftsleute, vornehme Prälaten, die in Religion «machten»; Börsen-Jobber ihrer Art welche es verstanden haben den Cours in die Höhe zu treiben. Auf dem Oelberge, der durch eine Brücke mit dem Tempelberge verbunden war, hatten sie ihre Kaufhallen, חנויות בני חנן, «die Kaufhallen der Familie Chanan» genannt, eröffnet, wo sie ihre mit Gewalt die, als מעשר, Zehnten, geraubten Feldfrüchte, gegen die Bestimmungen der Pharisäer, ohne den Zehnten davon abzuliefern, verkauften; denn sie sagten, es heisst (5 Mos. 14, 22 f.): «Verzehnte du den Ertrag deiner Saat», folglich, meinten sie, brauche man von den Früchten fremder Saat nicht den Zehnten abzuliefern; dann heisst es: «und verzehre es», folglich, sagten sie wieder, brauche man die Früchte, welche man verkauft, nicht zu verzehnten [1]). Da sie die Herren im Synhedrion waren, verlegten sie den Sitz desselben um 30 n. Chr. nach jenen Kaufhallen [2]), wohin sie auch das edle Opferlamm Jesus Christus bei Nacht und Nebel hinschleppten. In diesen Hallen verkauften sie verschiedene Gegenstände, welche für den Tempelbedarf nöthig waren, wie Opferthiere und dergl. Anderes, besonders Tauben, welche als Reinigungsopfer gebraucht wurden. Vierzig Saah Tauben sollen sie monatlich abgesetzt haben. Um aber die Nachfrage nach dieser unentbehrlichen Waare zu steigern, haben sie, als hohe Prälaten und theils als Vorsitzende, theils als wichtige Mitglieder des Synhedrions, welches sie gewissermaassen in ihre Behausung placirt hatten, die Fälle, wo Taubenopfer nöthig seien, willkürlich ausserordentlich vermehrt. Die Folge davon war, dass der Preis von einem Paar Tauben bis auf einen Golddenar in die Höhe getrieben wurde. Man denke in jener Zeit ein Golddenar für ein Paar Tauben in Palästina, wo dieses Geflügel immer sehr häufig war, ja, viel häufiger als bei uns das Huhn! Der Pharisäer R. Simeon, der Sohn des edlen Pharisäers Gamaliel I. der Apostelgeschichte, empört über diese schändliche Ausbeutung des armen Volkes, schwur bei der Heiligkeit des Tempels, dass er nicht eher zu Bette gehen wolle, als bis er diesem Unfug ein Ende gemacht habe. Er begab sich daher in das Synhedrion, wo er, kurz vor der Zerstörung Jerusalems, ein sehr einflussreiches Mitglied war, und setzte einen Beschluss durch, in Folge dessen die Zahl der Fälle, wo ein Taubenopfer nöthig sei, bedeutend reducirt wurde. Den nächsten Tag fiel der Preis für ein Paar Tauben von einem Golddenar auf $\frac{1}{4}$ Silberdenar [3]). Das Haus Chanan hat, wie wir sehen, das Geschäft gut verstanden: zuerst mit Stock und Prügel sich fremdes Gut aneignen und dann dasselbe möglichst theuer losschlagen.

Der alte Chanan, der Stammvater des Geschlechtes, hat zusammen mit seinem Schwiegersohne Kaiapha die Hauptrolle bei der Gefangennehmung und Verurtheilung Christi gespielt. Sie haben dadurch den Fluch von Jahrhunderten auf sich geladen und

---

1) Talm. j. Tr. תענית, 4, 8, fol. 68, a; Tr. פאה, 1, 6, fol. 16, c; Talm. b. Tr. בבא מציעא, fol. 88, a und Sifrè zu 5 Mos. 14, 22, § 105.

2) Talm. b. Tr. עבודה זרה, fol. 8, b; vgl, Tr. ראש השנה, fol. 31, a u. Derenbourg, Essai etc. Note VIII, p. 465 ff.

3) Mischnah, Tr. כריתות, 1, 7. Vgl. über diesen Simeon: Joseph. Vita, 38. Er war ein persönlicher Gegner des Josephus und dennoch konnte dieser nicht umhin von seiner grossen Bedeutung zu sprechen.

wurden auch, wie wir oben sahen, von ihren eignen Volksgenossen verflucht und verdammt. Der Hass gegen diese hohenpriesterlichen Tyrannen war so gross, dass man auf sie den Vers Prov. 10, 27 anwandte, wo es heisst: «Die Jahre der Frevler werden kurz sein», und es bildete sich eine Sage, dass eine Stimme vom Himmel im Tempel gehört worden, welche, mit Bezugnahme auf I Sam. 2, 12 rief: «Geht weg von hier, ihr Söhne Elis! ihr habt das Gotteshaus verunreinigt[1])». Drei Jahre vor der Zerstörung Jerusalems machte sich die lange unterdrückte Wuth des empörten Volkes Luft: jene Kaufhallen wurden zerstört und Chanan, der Mörder des Jacobus, wurde in den Strassen Jerusalems vom Volke ermordet und seine nackte Leiche den Hunden und wilden Thieren vorgeworfen[2]).

Diese gottlosen sadducäischen Priester, welche unter dem Schutze der römischen Procuratoren das Volk grausam bedrückt und maltrātirt und dabei grosse Reichthümer sich aufgehäuft haben[3]), hatten Grund Jesus Christus zu hassen und zu verfolgen; denn er war erstens ein scharfer Gegner ihrer Lehren und dann, was für sie die Hauptsache gewesen sein dürfte, mochten sie ihn, indem sie seine Grösse nicht verstanden, für eine politisch gefährliche Persönlichkeit halten. Christus hat unzweifelhaft im Volke überhaupt und namentlich in Galiläa einen grossen Anhang gefunden. Er wiegelt das Volk auf von Galiläa bis Judäa, sagten sie zu Pilatus (Luk. 23, 5). Und in ihren geheimen Versammlungen sprachen sie geradezu die Befürchtung aus: wenn wir Christus werden weiter wirken lassen, werden Alle an ihn glauben und dann werden die Römer kommen und werden uns Stadt und Volk entreissen[4]). Besonders scheinen sie seinen galiläischen Anhang gefürchtet zu haben; denn die Galiläer waren nach Josephus[5]) von Kindheit an kampffertig, kühn und unternehmend, und auch in talmudischen Berichten werden sie als aufbrausend und leidenschaftlich geschildert[6]). Fast alle Aufstände gegen die Römer seit Pompejus haben ihren Heerd in Galiläa gehabt, wo nationale Helden mit Feuereifer und eiserner Consequenz, wie z. B. Ezechias, sein Sohn Judas aus Galiläa und dessen Sohn und viele Andere, für die nationale Sache gekämpft und gelitten hatten. Jene reichen, priesterlichen Aristokraten, die feigen und habsüchtigen Römlinge waren zu gemein, um die grosse Mission Christi zu begreifen und sie befürchteten, derselbe werde einst mit seinen tapferen, leidenschaftlichen, nationalfanatischen Galiläern kommen und sie Alle wegfegen. Sie mussten daher zu List und Gewalt greifen, um den ihnen gefährlich scheinenden Mann um jeden Preis aus der Welt zu schaffen, und zwar mussten sie dies bei Nacht und Nebel und vor dem Feste thun, weil sie, nach den übereinstimmenden Berichten der Synoptiker, befürchteten, das Volk könnte wegen der Gefangennehmung einen Aufruhr machen[7]). Und dasselbe Volk soll den nächsten Tag vor

---

1) Talm. b. פסחים, fol. 57, a; יומא, fol. 9, a und כריתות, fol. 28, a.

2) S. Jos. B. Jud. 4, 5, 2 und vgl. Ant. 20, 9, 2—4.

3) Von den enormen Reichthümern und der fabelhaften Verschwendung jener priesterlichen Familien finden sich viele Nachrichten in der rabbinischen Literatur; s. Talm. j. Tr. שקלים, 4, 3, fol. 48 a; Midrasch איכה, 1, 47 und viele andere Stellen bei Graetz, Gesch. der Juden III, p. 721 ff. der 4. Aufl.

4) Vgl. Ev. Joh. 11, 48.

5) B Jud. 3, 3, 2.

6) Talm. b. Tr. נדרים, fol. 48, a.

7) Matth. 26, 5; Mark. 14, 2 u. Luk. 22, 2. Vgl. Matth. 21, 46; Mark. 11, 18 u. 12, 12 u. Luk. 19, 48 u. 20, 19.

Pilatus geschrieen haben: «Kreuzige, kreuzige ihn!» Wie ist es aber möglich, dass dasselbe Volk, von dem man befürchtete, dass es zu Gunsten Jesu einen Aufruhr machen könnte, am nächsten Tage den Tod desselben energisch gefordert haben sollte? Ich denke, die Trabanten des unseligen Generals Boulanger könnten diese Schwierigkeit lösen. In Jerusalem war damals das Leben billiger als zur Zeit in Paris. Um einige hundert Schreier unter dem Residenzpöbel von Jerusalem zusammenzutrommeln, brauchte man damals nicht die Millionen einer Herzogin. Man konnte es ziemlich billig haben. Ein Hauptschreier mag ein רבע, d. h. $^1/_4$ Sekel, erhalten, und der gewöhnliche Pöbel mag nur eine גרה, d. h. $^1/_{20}$ Sekel pro Mann und pro Tag ausgezahlt bekommen haben. Die Mühe dabei war nicht gross und die Kosten gering. Diese Ausgabe wurde vielleicht, nebst den 30 Silberlingen für Judas, nicht einmal aus der eigenen Tasche bestritten, sondern unter die unvorhergesehenen Ausgaben der Tempelrechnungen gesetzt; denn die Familie Chanan hat, wie wir gesehen haben, das Geschäft sehr gut verstanden.

Nicht das jüdische Volk, auch nicht die Pharisäer sind schuld an dem Tod Christi, sondern die habsüchtigen aristokratischen Priester, die feigen Römlinge, welche vor den römischen Behörden zitterten, um ihre reichen Einnahmen besorgt waren und in Christus eine politischen Agitator, einen neuen Judas Galiläus, witterten — diese, und keine Anderen, waren die Henker Jesu Christi.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 2, Z. 15. Vgl. **Meyer**, Comm. zum Ev. Joh. 7. Ausgabe, besorgt von Weiss; Gött. 1886, p. 146 ff. und 645 f.

S. 5, Z. 3. Statt: «man vermied es aber aber auch» ist zu lesen: «es war aber und es ist bis auf den heutigen Tag streng verboten». Vgl. **Halachôt gedôlôt** fol. 28, c ed. Vened. 1548 und p. 140 der Ausg. von **Hildesheimer** nach dem vatican. Codex.

S. 7, Anmerk. 1. Vgl. Apostelgesch. 12, 3 ff., wo zu ersehen ist, dass man eine Hinrichtung am Passafeste vermied.

S. 8, Text, Z. 6 v. u. «stattfinden konnte»; vgl. Maimonides, Hilcôt Synhedrion, 13, 5.

Ib. Anmerk. Col. 2, sind Z. 5 u. 6 zu lesen: «oder auch χαρμοσύναι (sc. ἡμέραι), wie sie» etc. In der syrischen Uebersetzung ist dieses Wort wiedergegeben ܡܐܙܐ und ܟܘܣܘܪ̈ܐ.

S. 9, Anmerk. 1, Z. 2 u. 4 l. Evangeliarium.

S. 19. Das hier in der Anmerkung Gesagte, das sich noch vielfach belegen lässt, muss ich dahin beschränken, dass dies sich nur auf die rabbinischen Bestimmungen bezieht, deren Spitze gegen sadducäische Auffassungen gerichtet war; andere rabbinische Verordnungen, welche zur Classe der «Umzäunungen» oder תקנות gehören, wurden lange nicht so streng beobachtet wie die mosaischen Gesetze, oder die, welche man für solche hielt; vgl. J. H. **Weiss**, «Zur Gesch. d. jüd. Tradition etc.» p. 67 f. Ein sehr bekannter und in der **Praxis allgemein angenommener** Satz lautet: ספיקא בדאוריתא לחומרא ספיקא בדרבנן לקולא, d. h. in zweifelhaften Fällen soll man, wenn es sich um ein mosaisches Gesetz handelt, das Erschwerende, bei einer von den Rabbinen herrührenden Verordnung dagegen das leichtere annehmen; vgl. oben p. 94, Anmerk. 3.

S. 20, Anmerk. 1. Ueber Beschneidung am Sabbat nach Ansichten der Karäer vgl. noch גן עדן von **Ahron aus Nikomedien**, ענין שבת, Cap. 16, fol. 33, b. u. folg. ed. Gozlow (Eupatoria), 1864.

S. 25, Z. 19 ff. vgl. J. **Derenbourg**, Quelques notes sur la guerre de Bar Kôzêbâ et ses suites (extrait des mélanges publ. par l'école d. haut. étud.); Paris, 1878, p. 161, n. 1, wo Derenb. sich für die Meinung Graets' erklärt.

S. 26, Z. 12 f. Die Zeit, wann **Hillel** gelobt hat, ist nicht genau bekannt. **Graetz**, der noch die Fiction festhält, dass **Hillel** und alle seine Nachkommen während des Tempelbestandes נשיאים d. h. Vorsitzende des Synhedrions waren, lässt **Hillel** dieses Amt 40 Jahre lang verwalten und zwar von 30 vor bis 10 nach Chr. Diese Annahme beruht aber auf einer Legende und einer sicherlich falschen chronologischen Angabe. Nach dem Pentateuch lebte

nämlich Moses 120 Jahre, von denen er während seiner letzten 40 Lebensjahre Führer des Volkes war. Die Legende theilt seine Lebenszeit in 3 Abschnitte ein, nämlich 40 Jahre in Aegypten, 40 in Midjan (vgl. Apostelgesch. 7, 23. 30) und 40 als Führer des Volkes. Nach dieser Schablone wird auch die Lebenszeit noch dreer anderen hervorragenden Männer angegeben und dieselbe gleichfalls in drei gleiche Epochen zu je 40 Jahren eingetheilt. Einer dieser Männer ist Hillel, von dem es heisst, er hätte 40 Jahre in Babylonien gelebt, 40 Jahre studirt und 40 Jahre das Amt als Vorsitzender des Synhedrions verwaltet. R. Jochanan ben Zakkai, heisst es ferner, sei 40 Jahre Kaufmann gewesen, dann habe er 40 Jahre gelernt und 40 gelehrt. Desgleichen sei R. Akibah 40 Jahre ein Am-ha-arez gewesen, habe dann ebenfalls 40 Jahre studirt und 40 als Lehrer fungirt (s. Sifrê, § 357 zu 5 Mos. 34, 7; vgl. Pesiktâ sutrati zur selben Stelle, ed. Venet. 1546, fol. 93, a und Midrasch rab. zu 1 Mos. Cap. 100, 10). Es liegt auf der Hand, dass man es hier mit den 40 Jahren der Präsidentur Hillels im Synhedrion nicht so genau nehmen darf, selbst wenn man annimmt, dass derselbe überhaupt Vorsitzender dieser Behörde gewesen sei. Graetz hält aber an dieser Angabe fest und combinirt sie mit einer anderen Nachricht in einer Baraita (Talm. b. Tr. שבת, fol. 15, a), wo es heisst: Hillel, sein Sohn Simeon, sein Enkel Gamaliel (der Apostelgesch.) und sein Urenkel Simeon (gegen 70 n. Chr. getödtet) hätten zusammen hundert Jahre lang während des Tempelbestandes den Vorsitz im Synhedrion innegehabt. Daraus folgert Graetz, dass Hillel von 30 vor bis 10 nach Chr. Vorsitzender im Synhedrion war. Da aber die Präsidentur Hillel's und seiner hier aufgezählten Nachkommen eine reine Fiction ist, so fallen natürlich Graetz' chronologische Annahmen in Bezug auf Hillel in nichts zusammen. Das Einzige, was man sicher weiss, ist, dass Gamaliel gegen 34 n. Chr. ein angesehenes Mitglied des Synhedrions war und dass dessen Sohn Simeon in der Revolutionszeit, d. h. etwa von 66—70 n. Chr. eine hervorragende Rolle gespielt hat. Gegen die obige Angabe, dass Gamaliel ein Enkel und nicht der Sohn Hillel's war, haben wir schon oben (p. 96, Anmerk. 1) unsere Zweifel ausgesprochen.

S. 28, Anmerk. 2. Vgl. Talm. j. Tr. פיאה, 8, fol. 21, a, wo es heisst, dass die Babylonier rohes Fleisch essen, מפני שדעתן מקולקלת; in der Mischnah ist dieser Ausdruck gemildert und es heisst da מפני שדעתן יפה.

S. 28, Anmerk. 6. Vgl. weiter unten den Zusatz zur S. 64, Anmerk. 2.

S. 30, Anmerk. 3. Vgl. Mischnah, Tr. סנהדרין, 1, 2, wo die Meinung des R. Simeon ben Gamaliel angeführt ist, nach der bei der Kalender-Commission 3—7 Mitglieder sich betheiligt haben.

S. 33, Z. 9 statt: «muss... verbrannt werden», ist zu lesen: «darf am Morgen des 15. nicht mehr gegessen werden». Am Feiertage selbst dürfen die Ueberreste des Opfers nicht verbrannt werden; vgl. Talm. b. Tr. שבת, fol. 24, b.

S. 39, Anmerk. 2. Nach dem hier Gesagten zeigt es sich, dass die Angabe Petermann's in seinem Buche «Reisen im Orient», I, p. 236,* unrichtig ist.

S. 41, Anmerk. 4. Vgl. die von Hoffmann edirten Fragmente der Mechiltâ zum Deuteronomium, לקוטי מכילתא לספר דברים, p. 16, § 7 (in der Jubelschrift zum 70. Geburtstage von Dr. Is. Hildesheimer; Berlin, 1890, hebr. Abtheil.), wo Aehnliches zu lesen ist.

S. 43, Anmerk. 1. Vgl. Pesiktâ rabbati, Cap. 23, fol, 116, a. Auch die Samaritaner stimmen darin mit den Rabbinen überein; s. Leop. Wreschner, Samaritanische Traditionen, p. 27, Anmerk. 1.

S. 44, Z. 11 f. Vgl. 1 Korinth. 5, 7.

S. 54, Z. 6. Vgl. Midrasch rab. zu איכה, 1, 2, wo die Meinung des Bar-Kappara angeführt wird, wonach hundert Personen an einem Passalamm sich zuweilen betheiligt haben sollten.

S. 56, Z. 12 f. Die Worte: «derjenige—טבול יום» sind zu streichen. Mit diesem Ausdruck wird ein Verunreinigter bezeichnet, der zwar schon gebadet hat, aber dessen Verunreinigungszeit noch nicht ganz abgelaufen ist.

S. 57, Anmerk. 3, Z. 1. «L. c.» hier bezieht sich auf Tr. שבת der vorangehenden Anmerkung.

S. 61, Anmerk. 3. In der R. Kahanâ zuge-

schriebenen Pesiktâ, so wie auch in einigen anderen Midraschim, findet sich eine alte Erklärung zu den Worten שבתות תמימות, die wahrscheinlich aus der Zeit des Tempelbestandes herstammt, und aus der, wie wir glauben, hervorgeht, dass man in alter Zeit unter jenen Worten solche Wochen verstanden hat, die mit Sonntag beginnen und mit dem Sabbat endigen; somit der sadducäischen Auffassung entsprechend; s. Pesiktâ, die älteste Hagada,... von Rab. Kahana etc. herausgegeben von Salomon Buber; Lyck, 1868, fol. 69, b und ib. die Anmerk. 22 des Herausgebers zur Stelle. Es würde mich zu weit führen, wenn ich diese Stelle in der Pesiktâ hier mittheilen und die weitläufige, aus dem Aufange des 12. Jahrhunderts stammende Erklärung dazu erörtern wollte. Wer sich aber für diese Frage besonders interessirt kann die angeführte Stelle nachlesen.

S. 62, Z. 20 f. «Rabban Jochanan ben Zakkai, eines Hauptkämpfers gegen die Sadducäer». Die Nachweise dafür findet man bei Graetz, G. d. J. III, p. 749, der 4. Ausgabe und bei Joel, Blicke etc., 1, p. 30.

S. 64, Anmerk. 2. Vgl. oben p. 28, Anmerk. 6. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der Name ביתוסים, Boethusäer, von der hohenpriesterlichen Familie herrührt, deren Urahn ביתוס, Boethus hiess, welcher aus Alexandrien herstammte, von Herodes gegen 25 vor Chr. eingesetzt wurde und der selbst oder dessen Sohn Schwiegervater desselben war. Ebenso ist es sicher, dass sie in der Regel in praktisch-religiösen Fragen Hand in Hand mit den Sadducäern gingen. Ob sie in irgend welchen Punkten von den eigentlichen Sadducäern abwichen, lässt sich aus den Quellen nicht ersehen. Sie werden im Gegentheil meistens neben einander genannt, und oft wird an einer Stelle etwas von den Boethusäern erzählt, was an der andern von den Sadducäern berichtet wird (vgl. Rev. des étud. juiv. III, 1881, p. 120, note 5). Es fragt sich nun: wenn die religiösen Ansichten der Boethusäer sich mit denen der viel älteren Sadducäer deckten, warum hat man den ersteren den neuen Namen beigelegt und sie nicht einfach Sadducäer genannt? Ich meine diesen Umstand auf folgende Weise zu erklären. Die Königin Alexandra begünstigte bekanntlich die Pharisäer in hohem Grade. Zur Zeit Hyrkan's II. haben sie diese Gunst schwerlich eingebüsst. Die Sadducäer haben somit während dieser Epoche sicher, selbst in Cultusangelegenheiten, bedeutend an Macht und Einfluss verloren. Als der ganz und gar unjüdische Herodes zur Regierung gelangte, konnten und wollten die so wenig weltlich gesinnten und noch weniger hoffähigen, starren Pharisäer sich nicht ihm anschliessen; die Sadducäer scheinen dies aus nationalem Patriotismus gleichfalls nicht gethan zu haben. Herodes machte daher zuerst den Versuch mit einem Priester aus Babylon, der, als ein Mann von niederer Herkunft, kein Ansehen sich erwerben konnte. Herodes holte sich dann einen Priester aus Alexandrien, welcher höchst wahrscheinlich den Priesterdienst in dem Oniastempel ausgeübt hat. Der Conflict war nun fertig; denn nach den Ansichten der Pharisäer durften die Priester des Oniastempels nicht zum Dienste in dem Tempel zu Jerusalem zugelassen werden (s. Mischnah, Tr. מנחות, 13, 10 mit Berufung auf 2 Könige, 23, 9, und vgl. ib. Talm. b. fol. 109, a und b). Die Sadducäer waren aber wahrscheinlich in dieser Beziehung nicht so rigoros und so peinlich wie die Pharisäer; die Folge davon wird wohl ein enger Anschluss der alexandrinischen Priester, deren alte Halachôt wohl eher denen der Sadducäer, als denen der Pharisäer entsprochen haben, an die ersteren gewesen sein. Das fremdländische Priestergeschlecht war mächtig beim tyrannischen Hofe des Herodes und durch den Einfluss der mit diesem verschwägerten Familie des Boethus werden die Sadducäer wieder zur Macht und zum Einfluss gelangt sein und das gegen 40 Jahre mit Unwillen getragene Joch der Pharisäer abgeschüttelt haben. Da diese, gegen 25 vor Chr. vollzogene sadducäische Reaction gegen die Pharisäer mit Hilfe und durch den Einfluss der Boethusäer vollbracht wurde, war es ganz natürlich, dass der Name der letztern als Bezeichnung für die Anhänger der neuen antipharisäischen Richtung gebraucht wurde. Durch diese Reaction gegen die Pharisäer gelangten die Sadducäer wieder zur Herrschaft, die gegen 80—85 Jahre gedauert hat, d. h. etwa von 25 vor bis gegen 55—60 nach

Chr., wobei alle Cultusangelegenheiten, wie z. B. das Opfer des Passalammes, die Darbringung des 'Omer am Sonntag und wohl noch Vieles in anderer Beziehung, nach ihren Anschauungen geordnet waren. Erst beim Beginn der revolutionären Gährung mit ihren scharf ausgesprochenen demokratischen und religiösen Tendenzen, gelangten die Pharisäer wieder zur Herrschaft, wobei die sadducäischen Priester zwar nicht beseitigt, aber gebeugt und unterjocht wurden.

S. 72, Anmerk. 1. Vgl. Talm. b. Tr. סנהדרין, fol. 90, a, wo die Worte והמלכות תהפך למינות im Namen des R. Neshemja (lebte gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts) angeführt werden. Diese Ueberlieferung ist aber wohl unecht: sie wird daselbst auch einem R. Izchak aus dem 4. Jahrh. zugeschrieben.

S. 76, Z. 8. In den unlängst aufgefundenen Fragmenten der Meschiltâ zum Deuteron. (vgl. oben den Nachtrag zu Seite 41), wird zu 5 Mos. 20, 19 bemerkt, dass man nicht nur keine Fruchtbäume abhauen, sondern auch nicht einmal Aeste abschneiden und die Bewässerungskanäle ableiten dürfe; desgleichen, heisst es dort, dürfe man wohl die belagerte Stadt erobern, aber nicht zerstören; s. Hoffmann l. c. p. 23.

S. 80, Z. 2 ff. Auch von R. Gamaliel wird folgender Spruch citirt: כל המרחם על הבריות מרחמים עליו מן השמים «Wer sich der Geschöpfe erbarmt, dessen erbarmt man sich im Himmel»; s. Talm. b. Tr. שבת, fol. 151, b. u. Tosefta, Tr. בבא קמא 9, 30.

S. 81, Z. 3 ff. Mit Bezug auf 2 Chron. 6, 41 heisst es in dem Midrasch אותיות דר׳ עקיבא, Buchstab ז (fol. 18, a ed. Amsterdam): «mit dem Worte כהניך, «deine Priester», sind die Frommen unter den Völkern (die frommen Heiden) gemeint, die ein Priesterthum für Gott in dieser Welt ausüben, wie z. B. Antoninus, der Sohn des Severus und seine Genossen». Dass Gott den Untergang der Heiden bedauert, wird im Talmud oft gesagt, z. B. Tr. מגילה fol. 10, b; Tr. סנהדרין, fol. 98, b. u. an mehreren anderen Stellen.

S. 84, letzte Z. Die Idee, dass der Fromme überhaupt für die Sünden Anderer leide, kommt in der alten rabbinischen Literatur öfters vor; s. z. B. Talm. b. Tr. סנהדרין, fol. 39, a; Midrasch r. zu 1 Mos. 96, fol. 60, d Ende, ed. Vened. 1545 und an anderen Stellen.

S. 89, Anmerk. 2. Daselbst heisst es: R. Josua trauerte, dass der Tempel zerstört sei und dass man keine Opfer darbringen könne, durch welche man Sündenvergebung erlangt. Sein Lehrer R. Jochanan ben Zakkai aber tröstete ihn und sagte: diese könne man durch gute Thaten erlangen, u. verweist auf Hosea 6, 6, wo es heisst: כי חסד חפצתי ולא זבח.

S. 91, Anmerk. 2. Vgl. das aramäische בר נש.

S. 93, Z. 1. Vgl. Talm. b. Tr. סנהדרין, fol. 101, b.

S. 100, Anmerk. Col. 2, Z. 1 f. Vgl. ib. fol. 101, a u. Tr. בבא מציעא, fol. 59, b., aus welcher letzterer Stelle zu ersehen ist, dass R. Gamaliel vor seinem Schwager gestorben ist. — Ib. Z. 7 ff. Die hier mitgetheilte Nachricht über R. Ismael findet sich Midrasch r. איכה, zu 4, 4; Talm. b. Tr. גיטין, fol. 58, a u. Jalkut § 452 (816) ed. Salon. 1521, fol. 78, a; vgl. Tosefta, Tr. הוריות, 2, 5 f. u. Talm j. ib. 3, 7, fol. 48, b.

S. 98, Z. 19. Ich bin kein principieller Gegner der neusten alttestamentlichen Kritik. Vom streng kirchlichen Standpunkte aus betrachtet, finde ich keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Franz Delitzsch vom J. 1887 u. Wellhausen, so dass es mir unbegreiflich ist, warum man den letzteren — der, nebenbei gesagt, eine sehr sympathische Persönlichkeit ist —, zum Gaudium der Arabisten, aus den theologischen Facultäten verdrängt hat. Die historisch-literärische Frage über die Bestandtheile des Pentateuchs, über das Alter derselben, sowie auch über die endgiltige Redaction des letztern, sollte doch von allen Denen, für welche diese Frage existirt, ohne allen theologischen Eifer und ohne alle theologische Animosität, ebenso wie die homerische von Seiten der classischen Philologen, behandelt werden. Mit meinem Fragezeichen im Texte wollte ich nur einen, natürlich ganz erfolglosen Protest ausdrücken gegen die Sicherheit der Quellenscheidung, mit der die Herausgeber der neusten deutschen Uebersetzung des Alten Testaments auftreten. Die Herren Herausgeber

wollen dem lebhaften Wunsche der gebildeten, bibelfreundlichen Laien, «über die wirklichen Ergebnisse der streng wissenschaftlichen Schriftforschung in gemeinverständlicher und doch(!) zuverlässiger Weise unterrichtet zu werden», Genüge leisten. Auf Einzelheiten mich einzulassen ist hier nicht der passende Ort; ich will daher nur Folgendes bemerken. An mancher Seite dieser Ausgabe ist der Rand wie besäet mit Siglen, welche die verschiedenen Quellen bezeichnen, aus denen der Text dort zusammengesetzt sei, so dass mancher Vers und Halbvers mit einem Geburts-, Tauf- und Heimathsschein versehen ist; aber die allermeisten dieser Scheine sind nur Schein. Kann man denn, ohne vorgefasste Meinungen und ohne mehr oder minder willkürliche Voraussetzungen, bei Texten, welche im Laufe vieler Jahrhunderte so vielfach umgegossen, umgeschmolzen, umgearbeitet und innerlich und äusserlich geändert und umgestaltet wurden, solche mikroskopische Feinheiten herausfinden, wie die Herren Herausgeber sie gefunden zu haben glauben? Die Möglichkeit einer Quellenscheidung in grossen und groben Zügen will ich durchaus nicht bestreiten; aber nur diese halte ich für möglich, dagegen müssen wir in Bezug auf alle Detailfragen offen und ehrlich das verhängnissvolle Ignorabimus ohne Scheu aussprechen. Wir Zunftleute speisen uns oft gegenseitig mit Hypothesen ab; aber da hat es nichts auf sich. Wir haben gesunde Mägen und können dieselben vertragen, wenn auch nicht immer verdauen; die Meisten unter uns können den Werth einer Hypothese abschätzen. Aber die Laien sollen doch nicht glauben, dass ihnen hier das letzte Wort der Wissenschaft geboten werde. In der Vorrede, die beim Schluss des Ganzen noch wohl nachkommen wird, könnten und müssten die Herren Herausgeber die «gebildeten und bibelfreundlichen Laien» vor diesem Irrthum bewahren. Sie sollen daher so deutlich als möglich sagen: «das, was wir hier in Bezug auf die Quellenscheidung sagen, sind Hypothesen, die wir für mehr oder minder wahrscheinlich halten».

S. 102, Z. 15 l. Chananjah st. Chanina.

S. 107, Z. 16 ff. Ich bemerkte nachträglich, dass es zwischen den beiden hier mitgetheilten Relationen einen wesentlichen Unterschied giebt. Nach der Erzählung in T. j. ärgerte sich der Rabbi darüber, dass der Minäer dem Kranken den Namen Jesu zugeflüstert hat. Nach der in Midrasch dagegen erregte den Zorn des Rabbi nicht die Heilung mit dem Namen Jesu, sondern der Umstand, dass der Minäer bei der Besprechung dem Kranken einen gewissen biblischen Vers zuflüsterte, ולא הוה אמר עלוי הדין פסוקא. In der Mischnah, Tr. סנהדרין, 11, 1, wird die Meinung des R. Akibah angeführt, welcher sagt, dass es streng verboten sei, eine Wunde mit dem Verse 2 Mos. 15, 26, b zu besprechen, und dass Derjenige, welcher dies thut, seinen Antheil am künftigen Leben verliere. Aus dem Talmud (b. ib. fol. 101, a u. j. ib. 17, 1, fol. 28, b) geht hervor, dass man auch mit anderen biblischen Versen zu besprechen pflegte, worauf man immer ausspukte. An letzterer Stelle findet sich auch der Ausspruch des R. Josua ben Levi (der übrigens im Babli theilweise einem anderen Rabbi zugeschrieben wird), dass man des Antheils am künftigen Leben auch selbst dann verlustig gehe, wenn man den Vers 3 Mos. 13, 9 (in dem der Name Gottes nicht vorkommt) als Besprechung ausspricht und dann ausspukt. Damit wollte wohl dieser Rabbi die in Talm. b. angeführte Meinung seines Zeitgenossen, des R. Jochanan, widersprechen, welcher behauptete, dass der Vers 2 Mos. 15, 26 bei der Besprechung einer Wunde nur in dem Falle nicht gebraucht werden dürfe, wenn nach der Besprechung ausgespukt wird, was natürlich, da in jenem Verse der Name Gottes vorkommt, nicht geschehen darf, wie im Talmud ausdrücklich bemerkt wird. Es ist übrigens auch möglich, dass das Besprechen mit einem biblischen Vers, worauf ausgespukt wurde, bei den Judenchristen in Palästina üblich war, weshalb dies auch streng verboten wurde. Für alle Fälle ist in der, wie es scheint, älteren Relation des Midrasch nicht ausdrücklich gesagt, dass jenem Rabbi die Heilung im Namen Jesu so sehr unangenehm war.

Uebersetzung einiger, oben aus der rabbinischen Literatur angeführten Stellen, die ich unübersetzt gelassen habe.

S. 19, Anmerk. 3. «Vielleicht wird er ihn (den

Schofar) in die Hand nehmen und damit zu einem Sachverständigen gehen, um (das richtige Schofar-Blasen) zu lernen und wird ihn eine Strecke von vier Ellen auf der Strasse tragen».

S. 22, Anmerk. 2. «R. Akibah sagt: jede Arbeit, welche (für den Sabbat) am Freitag gemacht werden kann, darf am Sonnabend nicht verrichtet werden».

S. 31, Anmerk. 2. «Was die Zeit anbetrifft wann das Passaopfer geschlachtet werden kann, so verboten die Lehrer der (alten) Mischnah, es am Sabbat zu schlachten, und sagten, dass derselbe das Passaopfer verdränge . . .; die (alten) Karäer sagten (gleichfalls), dass es durch den Sabbat ebenso verdrängt werde, wie Privatopfer von demselben verdrängt werden», d. h. am Sabbat nicht dargebracht werden dürfen.

S. 37, Anmerk. 2. Die Worte מועד צאתך ממצרים beziehen sich auf die Monatszeit, wann das Passaopfer dargebracht werden soll; denn zur Zeit des Frühlingsmonats zogen sie aus Aegypten. Sie beziehen sich aber nicht auf die Worte כבוא השמש.

S. 39, Anmerk. 5. «Wir haben somit zwei Zeiten des Sonnenuntergangs; die eine ist die, wann die Sonne selbst unsichtbar wird, und die andere ist, wann auch das Licht derselben (der untergegangenen Sonne) aus den Wolken verschwindet. Die Zwischenzeit beträgt gegen $1^1/_3$ Stunde».

S. 46, Anmerk. 2. «R. Simon befahl Denen, welche (den Kalender) berechnen, darauf zu achten, dass weder der Neujahrstag, noch der Weidenfesttag auf einen Sabbat falle; wenn dies aber nicht angehe (bei beiden Festtagen dem Sabbat auszuweichen), so möchten sie lieber den Neujahrstag, als den Weidenfesttag auf einen Sabbat fallen lassen».

S. 75, Z. 18. Der hier angeführte Spruch wird in der Mischnah, Tr. אבות, 1, 6 dem Josua ben Perachia, einem Lehrer aus der Zeit Hyrkans I., zugeschrieben, und bedeutet etwas frei übersetzt: «Denket von einem Jeden das Beste, selbst wenn der Schein gegen ihn spricht».

S. 76, Anmerk. 1, Col. 1, Z. 9 ff. «In Sifrê heisst es: es ist befohlen, bei der Belagerung einer Stadt dieselbe nicht von allen vier, sondern nur von drei Seiten (mit Truppen) zu umgeben, so dass den Flüchtigen ein freier Raum zum fliehen bleibe».

Beilage 1.

Über das Datum im Evangelium Matthäi XXVI, 17:
ΤΗ ΔΕ ΠΡΩΤΗ ΤΩΝ ΑΖΥΜΩΝ.

Von **D. Chwolson.**

Aus: „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums". 37. Jahrgang, 1893.[1])

In meiner, am Ende des vorigen Jahres erschienenen Abhandlung, betitelt: „Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Übereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Johannis" suchte ich p. 3 ff. nachzuweisen, daß jenes Datum, abgesehen von dem großen Widerspruch mit den Angaben im Ev. Joh., an und für sich unmöglich sei; denn *πρώτη τῶν αζύμων* ist die griechische Übersetzung vom hebräischen ראשון לחג המצות, oder dem aramäischen יומא קדמאה דפטיריא, und darunter haben die Juden aller Zeiten und aller Länder seit fast 3000 Jahren nur den 15., aber niemals den 14. verstanden. Abgesehen von dem am Abend dieses Tages dargebrachten Passaopfer, unterscheidet sich der 14. durch nichts von den Rüsttagen der andern Feiertage und wurde, mutatis mutandis, ebenso wie diese benannt: ערובתא דפסחא, od. ערב פסח, ebenso wie die Rüsttage der anderen Feste durch ערובתא od. ערב mit Beifügung des Namens des betreffenden Festes benannt wurden und noch jetzt so benannt werden, z. B. ערובתא דצומא רבא, oder ערב יום הכפורים für den Rüsttag des Versöhnungsfestes, ערב ראש השנה, usw. An einer Stelle (Pseudojonath. zu 2 Mos. 12, 15) wird der 14. als יומא דמקמי חגא, der Tag vor dem Feste" bezeichnet[2]). Überall und zu allen Zeiten wurde der 15., und nur dieser, der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brote genannt, was bis auf den heutigen Tag der Fall ist. Der 14. könnte יומא דפסחא, „der Tag des Passaopfers", heißen, aber er wurde gewöhnlich nicht so genannt. Dagegen konnte er nicht einmal als יומא קדמאה דפסחא „der

1) Ein mir befreundeter christlicher Gelehrter, der diese Abhandlung im Mskrpt. gelesen und die Verhältnisse der Redaktionen der christlichen theologischen Zeitschriften zu einander kennt, versicherte mich, daß die vorliegende Abhandlung, aus Rücksicht auf Schürer, keine Aufnahme in irgend eine jener Zeitschriften finden werde. Ich nahm daher das freundliche Anerbieten der Redaktion dieser Zeitschrift, diese Abhandlung zu veröffentlichen, mit Dank an. Ich hoffe auch, daß christliche Theologen dieselbe nicht unbeachtet lassen werden, da sie doch allmählich zur Überzeugung gelangt sind, daß die wissenschaftlich-theologischen Arbeiten der jüdischen Gelehrten auch für sie viel beachtenswertes enthalten. In diesem Wiederabdruck sind einige nicht sehr wesentliche Veränderungen vorgenommen worden.

2) Zu den Benennungen für Freitag und die Vortage der Feiertage gehört auch מעלי יומא ד mit den darauf folgenden שבתא oder dem Namen des betreffenden Festes, z. B. במעלי יומא דפסחא usw.; s. Dalman, Gramm. des jüd.-paläst. Aramäisch, S. 197.

erste Tag des Passafestes" bezeichnet werden; denn er bildete niemals — auch nicht bei den Samaritanern, die ihn als Festtag betrachten — einen Bestandteil des Oster- oder Passafestes[1]) und galt auch als Werkeltag. Das, was ich hier sage, ist unter allen Juden, von den gelehrtesten bis zu den חטבי עצים ושאבי מים, — deren es in Rußland und Polen Tausende und abermals Tausende gibt — so bekannt und gilt als eine so ausgemachte Sache, daß es ihnen ganz rätselhaft vorkommt, wenn sie hören, daß christliche Gelehrte ersten Ranges behaupten, daß mit dem griechischen Äquivalent des hebräischen יום ראשון לחג המצות der 14., d. h. ערב פסח, der Werkeltag, an dem es verboten ist ungesäuertes Brot zu essen, gemeint sei! Ich hielt es für so einfach und so selbstverständlich, daß der 14. nicht als der erste Tag der ungesäuerten Brote bezeichnet werden könne, daß ich es gar nicht für nötig hielt, ausführlicher auf die Sache einzugehen und mich mit mehr Energie darüber auszusprechen. Ich dachte, daß das von mir Seite 3f. Gesagte doch vollkommen genügen müßte, um einen in die Augen springenden Irrtum für immer zu beseitigen. Aber ich habe mich darin geirrt; denn ein alter, tiefeingewurzelter Irrtum, der noch obendrein, wie in dem gegebenen Falle, eine gute Handhabe gibt, über eine unüberwindliche Schwierigkeit hinwegzuschlüpfen, wird nicht so leicht beseitigt, und mag man noch so vollwichtige Gründe dagegen anführen.

In der Tat spricht Herr Prof. Schürer in seiner übelwollenden und äußerst ungerechten Anzeige meiner Abhandlung (Theol. Literaturz., 1893, No. 7) von der „angeblichen Schwierigkeit der chronologischen Bestimmung Matth. 26, 17", von der er behauptet, daß sie „längst befriedigend gelöst" sei. Er beruft sich dabei auf Josephus, der Bell. II, 15, 1, wo er von der zu seiner Zeit bestehenden Sitte redet, von einem achttägigen Feste der ungesäuerten Brote spricht. Diese Stelle ist mir natürlich bekannt, und ich habe sie auch S. 3, Anmerk. 2, zitiert und erklärt. Warum aber verschweigt Schürer meine dort gegebene Erklärung? Woher weiß denn auch Herr Schürer, daß jenes achttägige Fest vom 14.—21. und nicht vom 15.—22. gedauert hat, wie dasselbe in der Tat zur Zeit des Josephus und bis auf den heutigen Tag von allen außerhalb Palästinas — und Josephus schrieb ja in Rom — wohnenden Juden faktisch gefeiert wurde und gefeiert wird? Hat denn dieser hochgelehrte Theologe, der über eine, ganz auf rabbinischer Gelehrsamkeit basierende Arbeit von mir so wegwerfend urteilt, nichts gehört von dem יום טוב שני של גליות, d. h. von dem Tag, den alle im Exile lebenden Juden — welche nicht wissen konnten, welchen Tag das Synhedrion in Jerusalsm als Neumondstag erklärt hatte — den vorgeschriebenen Festtagen hinzugefügt haben und noch jetzt hinzufügen? Da Josephus Arch. III, 10, 5 ausdrücklich den 15. als den ersten und den 16. als den zweiten Tag des Festes der ungesäuerten Brote bezeichnet, so liegt es doch auf der Hand, daß das achttägige Fest, von dem derselbe Josephus spricht, am 15. beginnt und am 22. endigt, wie dies tatsächlich der Fall ist.

Aber Herr Schürer hat noch einen Strohhalm gefunden, an den er sich klammert, um jene „angebliche" chronologische Schwierigkeit „befriedigend zu lösen". Er hat nämlich in dem Büchlein von Olitzki (Flavius Jos. u. d. Halacha — eine schöne Quelle für einen Theologen, der autoritativ in halachischen Fragen mitsprechen will, s. weiter unten) gefunden, dass „das gesäuerte Brot schon am 14. Nisan verboten war". „So war tatsächlich," fügt Herr Schürer hinzu, „schon der 14. Nisan der erste Tag der ἄζυμα, während der Pentateuch erst den 15. als solchen bezeichnet." Das, was Herr Schürer aus der Schrift Olitzkis

1) Demnach ist p. 4, Z. 12 das Wort „ersten" zu streichen.

anführt, steht wirklich darin, sogar mit Angabe der Quelle, nämlich Talm. b. Tr. Pesachim, 5a (richtiger Mischnah, Tr. Pesachim, 1, 4 und Talm. ib. fol. 5a), aber wahr ist es dennoch nicht; denn nur vom Mittage des 14. an war es verboten, gesäuertes Brot zu essen, aber bis zum Mittage erlaubt. Dann hat Herr Schürer das vergessen, was ich (p. 5, ib. Anm. 1 und im Nachtrag z. St. p. 127, col. 1) nachgewiesen habe, daß es streng verboten war am 14. ungesäuertes Brot zu essen, ein Verbot, das auch die Samaritaner kennen und bis auf den heutigen Tag ebenso wie die Juden, streng beobachten. Der 14. also, an dem bis Mittag gesäuertes Brot gegessen wurde und ungesäuertes nicht gegessen werden durfte, konnte daher unmöglich als „der erste Tag der ungesäuerten Brote“ bezeichnet werden.

Schade, daß Herr Schürer aus bekannten Gründen es unterlassen hat, die von Olitzki zitierte Stelle aus Pesachim, 5a, nachzusehen; denn er hätte da einen noch dickeren Strohhalm — aber auch nichts mehr — gefunden, um jene „angebliche“ chronologische Schwierigkeit „befriedigend“ zu lösen. Bekanntlich suchten immer die alten Rabbinen für die von ihnen selbst festgestellten Vorschriften, oder auch für die von Alters her stammenden religiösen Gebräuche, die in der hl. Schrift nicht erwähnt sind, eine Stütze, oder richtiger, eine Anlehnung, אסמכתא, wie der technische Ausdruck lautet, in jener, oft durch die allergewaltsamsten Deutungen, zu finden. Auch für das Verbot, vom Mittage des 14. an Gesäuertes zu geniessen oder auch nur im Hause zu verwahren, wurde eine solche Anlehnung im 2., 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. gesucht und gefunden. Die Worte 2. Mos. 12, 15 אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם, „am ersten Tage sollet ihr das ungesäuerte Brot aus eueren Häusern entfernen“, werden nämlich dahin gedeutet, daß mit הראשון hier der 14. gemeint sei. Ungeachtet dessen, daß mit ביום הראשון in dem folgenden Verse (16) unzweifelhaft der 15. gemeint ist, wird, im allergröbsten Mißverständnis des Verses 18, auf diesen hingewiesen, wo es heißt בראשון בארבעה עשר יום לחדש, am ersten, dem 14. des Monats“; der 14., sagen sie, wird also hier der erste genannt. Ich brauche erst gar nicht zu sagen, daß בראשון hier „im ersten Monat“ und nicht „am ersten des Festes“ bedeutet. Ibn-Esra, der בראשון eben so auffaßt, verweist dabei auf 1. M. 8, 5: בעשירי באחד לחדש; er hätte auch — wenn es hier noch eines Beleges bedürfte — auf Ezech. 29, 1 (und 33, 29) verweisen können. R. Nachman ben Jizchak gegen Mitte des 3. Jahrhunderts sucht noch aus Hiob, 15, 8 zu beweisen, daß ראשון, wie er glaubt, im Sinne von „bevor“ gebraucht werden könne. Es folgt darauf eine ziemlich lange Diskussion, wobei auf die zahlreichen Stellen im Pentateuch hingewiesen wird, wo בראשון nur im natürlichen Sinne des Wortes aufgefaßt werden kann. Die Erwiderungen auf diese Einwendung sind fadenscheinig und haarspaltend verbunden mit gewaltsamen Deutungen. Die ganze Diskussion bleibt eigentlich resultatlos; aber man ersieht doch aus derselben, daß man es von beiden Seiten als eine gewaltsame Deutung ansah, בראשון allein, sogar ohne jeden Zusatz, geschweige denn בראשון לח: המצות, als den 14. zu deuten. Wäre wirklich wie die neutestamentlichen Kommentatoren behaupten, *πρώτη τῶν ἀζύμων*, oder ראשון לחג המצות, was genau dasselbe ist, der gewöhnliche, oder gar der technische Ausdruck für den 14., so hätte die ganze Diskussion gar keinen Sinn und alle jene spitzfindigen und gewaltsamen Deutungen wären vollkommen überflüssig; denn bei solchen allgemein bekannten Dingen ersparten sich die Rabbinen die weitläufige und gewaltsame Beweisführung und wiesen den Frager mit der Phrase ab: הא זיל קרי בי רב, was ungefähr so viel heißt wie unser: „Das weiß ja jeder Schuljunge!“

Übrigens will ich hier auch nicht unbemerkt lassen, daß das Verbot, am 14. von Mittag an Gesäuertes zu genießen, für welches nur Autoritäten aus dem 2. Jahrhundert n. Chr.

angeführt werden, höchst wahrscheinlich aus relativ später Zeit, d. h. aus der Zeit der letzten Jahre des Tempelbestandes, herstammt. Schon Ibn-Esra (in seinem kurzen Kommentar zu 2. Mos. 12, 15) und Maimonides (הלכות חמץ ומצה 1, 8) sprechen die Meinung aus, daß dieses Verbot daher rührt, weil nach rabbinischer Ansicht die Zeit für das Schlachten des Passalammes gleich nach der Mittagsstunde, בין הערבים, beginnt; und es wäre daher unpassend und auch praktisch unzulässig, zur Zeit der Darbringung des Opferlammes, welches am Abend verzehrt werden soll, Gesäuertes zu geniessen. Ich glaube in meiner Abhandlung (p. 37 ff.) genügend nachgewiesen zu haben, daß die angeführte rabbinische Auffassung von בין הערבים einer späteren Zeit angehört. Ist dies der Fall, so muß auch das mit dieser Auffassung zusammenhängende und als Konsequenz derselben anzusehende Verbot des Genusses von Gesäuertem am Nachmittage des 14. gleichfalls aus späterer Zeit herstammen. Zur Zeit Christi war dieses Verbot höchst wahrscheinlich noch nicht bekannt. Das ältere Targum Onkelos spielt auf dieses Verbot nicht an; aber in dem Jonathan zugeschriebenen Targum werden die oben angeführten Worte aus 2. Mos. 12, 15 auf folgende Weise paraphrasiert: ברם מפלגות יומא דמקמי חגא תבטלון חמיר מבתיכון, „aber vom Mittage des Tages vor dem Feste sollet ihr entfernen das Gesäuerte aus euren Häusern". Also selbst hier wird der 14. als der Tag vor dem Feste bezeichnet. Man sieht somit, daß selbst da, wo jenes Verbot bekannt war, jene gewaltsame Deutung von בראשון nicht für ernst genommen wurde, oder man hat sie vielmehr gar nicht gekannt. Auch der ältere und ursprünglichere Talmud jer. kennt diese Deutung von בראשון nicht, die von babylonischen Amoräern des 3. und 4. Jahrhunderts verteidigt wird.

Wie dem aber auch sei, mag man irgend einen Grund dafür finden, den 14. als den ersten des Festes der ungesäuerten Brote zu bezeichnen, oder nicht, für alle Fälle wurde der 14. de facto niemals als solcher bezeichnet, und es fragt sich nun, warum der ursprüngliche Berichterstatter über die letzten Lebenstage Jesu, der höchst wahrscheinlich gegen 50 n. Chr. gelebt hat (vgl. meine Abhandl. p. 50 u. 66 f.), und der mit den jüdischen Riten vertraut war und den jüdischen Sprachgebrauch sicher gekannt hat, eine Bezeichnung für den 14. gebraucht haben sollte, deren gegen 1000 Jahre vor ihm und gegen 1900 Jahre nach ihm kein Jude sich je bedient hat, und die von den Juden, für welche er doch auch zunächst geschrieben hat, durchaus mißverstanden werden mußte? Warum bediente er sich dabei nicht der bei den Juden allgemein üblichen und von denselben allgemein verstandenen Bezeichnung für den 14., wie z. B. בארבעה עשר לחדש ניסן, „am 14. des Monats Nisan" oder בערב חג הפסח, „am Rüsttage des Passafestes" oder aramäisch — in welchem Dialekte er wahrscheinlich geschrieben hat — ביומא דערובתא דחגא דפטיריא „am Rüsttage des Festes der ungesäuerten Brote"? Diese Benennungen für den 14. waren von jeher die allgemein gebräuchlichen, und für jeden Juden verständlichen und lassen kein Mißverständnis zu.

Ich abstrahiere ganz davon, daß eine Hinrichtung am 1. Ostertage, sowohl nach den Synoptikern (s. oben S. 6), als auch nach den ganz sicheren Angaben in den rabbinischen Quellen (p. 7), unmöglich hat stattfinden können; ich abstrahiere ferner von dem Umstand, daß der Todestag Jesu, selbst nach den Berichten der Synoptiker, „ein Tag des Verkehrs und der Arbeit war", was auch in dem Kommentar von Meyer-Weiß (zu Joh. 18, 28, p. 648, ed. 7) anerkannt wird [1]), immerhin bleibt das Datum bei Matth. 26, 17 — ungeachtet der angeblich

1) Jetzt ist noch das Fragment des Evang. Petri in Betracht zu nehmen, wo ausdrücklich gesagt ist, daß Christus am Tage vor dem jüd. Osterfeste gekreuzigt wurde. Freilich sagen diejenigen, denen diese Angabe unbequem ist, daß die betreffende Stelle ein Einschiebsel sei. Von diesem Mittel haben die alttestamentlichen Kritiker den allergrößten Gebrauch — beinahe hätte ich „Mißbrauch" gesagt — gemacht. Wenn

„befriedigenden Lösung“ bei Schürer — absolut unmöglich, weil ein solches Datum faktisch niemals und nirgends gebraucht wurde, und weil man unter den Worten: ראשון לחג המצות immer und überall den 15. verstanden hat und auch jetzt dasselbe versteht. Dies ist für jeden, der den jüdischen Sprachgebrauch kennt, so über allen Zweifel erhaben, daß man unter Juden sich ebenso lächerlich machen würde, wenn man dies ihnen erst beweisen wollte, wie man sich unter Deutschen lächerlich machen würde, wenn man ihnen beweisen wollte, daß Charfreitag auf den Freitag und nicht auf den Donnerstag der Passionswoche fällt. Wer Deutsch versteht, der weiß es von selbst; demjenigen dagegen, der kein Deutsch versteht, ist dies schwer zu beweisen; einem Solchen kann man nur sagen: seit es deutsche Christen gibt, hat man unter Charfreitag immer den Freitag und niemals den vorangehenden Donnerstag verstanden. Will der des Deutschen unkundige Mann dies nicht glauben, und will er sogar aus irgend welchen lächerlichen und abgeschmackten Gründen beweisen[1]), daß man unter Charfreitag doch den vorangehenden Donnerstag verstehen könne, so ist diesem Manne nicht zu helfen, und man denkt: mag er in seinem Irrtum verharren, wenn er keine Belehrung annehmen will!

Ich kann es mir nicht denken, daß der Berichterstatter über die letzten Lebenstage Jesu, der noch ganz innerhalb des Judentums und unter den Juden gelebt hat, einen Unsinn geschrieben, ein absolut unmögliches Datum angegeben haben sollte. Es gibt nur drei Möglichkeiten, um zu erklären, wie dasselbe entstanden sein könnte. Entweder liegt irgend ein Fehler im Originaltexte, oder wir haben eine falsche Übersetzung desselben vor uns; es kann aber auch beides der Fall sein, d. h. ein Fehler im Originaltexte vorhanden sein, in Folge dessen der Übersetzer die Stelle mißverstanden und falsch übersetzt hat. In meiner Abhandlung habe ich mich (p. 11 f.) für die erstere Alternative erklärt, wodurch alle Schwierigkeiten wie mit einem Zauberschlage beseitigt wurden. Nachträglich fiel mir noch eine andere Konjektur nach der dritten Alternative ein, und ich will sie hier kompetenten Gelehrten zur Prüfung vorlegen. Ich denke mir die Sache wie folgt: im aramäischen Originaltexte stand ביומא מקמא פטיריא, was zu lesen war ביומֵא מקמֵא פטיריא, „In den Tagen vor (dem Feste) der ungesäuerten Brote“, d. h. in den nächsten Tagen vor dem Osterfeste. Durch ein Versehen oder in Folge einer Undeutlichkeit in der Handschrift fiel das erste מ in מקמא aus, und es blieb ביומא קמא פטיריא; dieses las der Übersetzer fälschlich ביומָא קמָא דפטיריא — das ד dachte er sich natürlich hinzu — und übersetzte es: *τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων*. Nach dieser Annahme ist im Originaltexte nur ein

---

man aber jede Stelle eines alten Schriftstellers, die in das vorgefaßte „System“ nicht hineinpaßt, für einen späteren Zusatz erklären wollte, so hörte die Wissenschaft auf und die Willkür träte an deren Stelle. Ich bin zwar überzeugt, daß kein einziges altes Schriftwerk in seiner ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen ist. Aber zuerst kommen die überlieferten alten Texte, und dann erst mag das, übrigens grundfalsche, System der gradlinigen Entwicklung kommen. Unsere Kultur hat ihren Weg niemals in gerader Linie zurückgelegt; sie ging im Gegenteil fast immer im Zickzack und hat oft Sprünge rückwärts gemacht. Sie ist oft auch gänzlich verschwunden und erst nach längerer Zeit der Finsternis wieder zum Vorschein gekommen. Oft gingen auch zwei Parallellinien nebeneinander: die höchste Kultur und der gröbste Aberglaube, was auch in der Gegenwart der Fall ist. Wer weiß dies nicht? Die Propheten verkündigten die erhabensten Begriffe von Gott, und gleichzeitig stritten Priester über die demselben zu opfernden Feststücke.

1) Ein solcher, der deutschen Sprache und der deutschen Sitte unkundiger Mann könnte z. B. sagen: er hätte in irgend einem Büchlein gefunden, daß viele griechisch-katholische Christen am Donnerstag der Passionswoche das Abendmahl nehmen, daher diesen Tag andächtig zubringen und sogar ihren Kaffee mit Mandelmilch, statt Schwand, trinken, folglich könnte man darin eine „befriedigende Erklärung“ dafür finden, jenen Donnerstag als Charfreitag zu bezeichnen. „Reiner Unsinn“, würde Herr Schürer zu dieser „befriedigenden Erklärung“ sagen. Ich und alle anderen gelehrten Juden sagen dasselbe zu seiner „befriedigenden Erklärung“.

Buchstabe ausgefallen, in Folge dessen der mit den jüdischen Gebräuchen nicht genügend bekannte Übersetzer den unvokalisierten Text falsch gelesen und auch falsch übersetzt hat[1]).

Durch diese Konjektur fallen gleichfalls alle Schwierigkeiten und Widersprüche weg. Nur läßt sich gegen dieselbe ein philologischer, oder richtiger orthographischer Einwand erheben. Nach den jüdisch-aramäischen Texten, z. B. den der Targumim, mußte man st. constr. pl. ביוֹמֵי מִקְמֵי, aber nicht בִּיוֹמֵא מִקְמֵא, und im st. emph. pl. ביומיא דמקמי schreiben. Gegen diese Einwendung glaube ich Folgendes bemerken zu können. Die jüdisch-aramäischen Texte, wenn auch zum Teil aus alter Zeit herstammend, sind schriftlich spät fixiert worden; orthographisch weichen diese Texte in verschiedenen Handschriften und sogar in alten Druckwerken bedeutend voneinander ab, und was die Vokalisation der Tagumim anbetrifft, so ist dieselbe bis auf den heutigen Tag so vollständig verwildert, daß de Lagarde mit Recht darüber klagte, daß man keine aramäische Grammatik lehren könne, weil die Vokalisation der Texte so völlig unsicher sei[2]). In den von westsyrischen Nichtjuden herrührenden, zum Teil aus den ersten christlichen Jahrhunderten herstammenden Texten, deren Sprache mit den jüdisch-aramäischen Dialekten fast identisch ist, schwankt der st. emph. pl. zwischen יא und ֵא und der st. c. pl. zwischen ֵי und ֵא; so z. B. kommen in palmyrenischen Texten des 2. Jhs. die Formen מכסיא und תגרא neben einander vor. Den pl. auf ֵא findet man sehr häufig. Desgleichen schwankt da der st. c. pl. zwischen ֵי und ֵא: חיי בנוהי und חיא בנוהי. Auch in der zuerst von Adler beschriebenen und dann von Miniscalchi Erizzo edierten westsyrischen Übersetzung der Evang. schwankt der st. c. pl. zwischen א und י und auch der st. emph. endigt oft auf א[3]). In allen diesen Texten, und sogar in den von Euting edierten nabatäischen Inschriften, — von denen Nöldeke sagt, daß die Orthographie in ihnen auffallend fest sei — wird das auslautende ê in der Regel durch א ausgedrückt[4]). Nach dem Gesagten kann also, wie ich glaube, Niemand die Möglichkeit bestreiten, daß in dem ursprünglich aramäischen Originaltext von Matth. 26, 17 ביומא מקמא stand, was בִּיוֹמֵא מִקְמֵא zu lesen war, und daß der Übersetzer nach dem zufälligen Wegfall des ersten מ in מקמא, jene Worte בִּיוֹמָא קַמָא gelesen und dem entsprechend τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων übersetzt hat.

Der Hauptzweck dieser Zeilen: den kompetenten Lesern meine neue Konjektur zur Prüfung vorzulegen, ist nun erreicht. Nur mußte ich einiges vorausschicken, um die Notwendigkeit dieser Konjektur darzulegen. Es widerstrebt mir aber, mich in eine fernere Polemik mit Herrn Prof. Schürer einzulassen, da ich ihn als durchaus inkompetent erachte, über die in meiner Schrift behandelten schwierigen Fragen zu urteilen; denn zur Lösung derselben gehören doch mehr als elementare Kenntnisse der rabbinischen Literatur und des jüdischen religiösen Lebens. Kann jemand, der mühsam und nicht fehlerlos einen Satz in der Anabasis

---

1) Diese Konjektur habe ich schon im April dieses Jahres Herrn Prof. Nöldeke und später auch Dr. W. Bacher mitgeteilt; jetzt, d. h. Ende Juni, ersehe ich aus dem Juni-Heft dieser Monatsschrift, p. 393 ff., daß auch Herr Dr. D. Kaufmann auf einen ähnlichen Gedanken wie ich gekommen ist, „ohne etwas über die Urgestalt der Stelle entscheiden zu wollen“.

2) Vergl. Adalb. Merx, Bemerkungen über die Vokalisation der Targume, in den Abhandlungen und Vorträgen des 5. internationalen Orientalisten-Kongresses in Berlin, 1. Hälfte, p. 142 ff. Berlin 1882, und de Lagarde in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Proph. Chald. Ich besitze die äusserst seltene Ausgabe des Pentateuchs, Salon. 1520, in der die Vokalisation des Targums ganz abweichend ist von der in den anderen Ausgaben. Diese Ausgabe ist wegen ihrer großen Seltenheit — nur drei Exempl. sind bekannt — zu kritischen Zwecken noch von Niemandem bis jetzt benutzt worden.

3) Vergl. Nöldeke, in d. Z. d. d. morg. Ges., Bd. 32, 1868, p. 477.

4) S. Euting, Nabat. Inschr. in Arabien; Berlin, 1885, p. 76 f. Vgl. לְהֵוָא, לְהֶוֵה bibl. aram. und לְהֶוֵי talm.

oder in den Komm. des Julius Caesar zu übersetzen vermag und seine Kenntnisse des klassischen Altertums aus Handbüchern und sekundären, oder gar tertiären Quellen geschöpft hat, schwierige und verwickelte Fragen der klassischen Archäologie und Geschichte lösen? Ich denke aber, es gibt in Deutschland doch viele Gelehrte, welche nur die Wahrheit suchen, dieselbe da nehmen, wo sie sie finden, und sich gern von alten Irrtümern lossagen, sobald diese als solche nachgewiesen werden. Da aber viele dieser wahrheitssuchenden Gelehrten nicht selbst entscheiden können, ob ich nun, wie Schürer zu behaupten sich erlaubt, nur ein „Kartenhaus“, oder einen ganz soliden Bau aufgeführt habe, entschließe ich mich, Einiges über Schürers Einwendungen gegen mich zu sagen.

Die Einwendung Schürers, daß durch meine Konjektur zu Mt. 26, 17 der Widerspruch zwischen Mr. 14, 12 und Luc. 22, 7 nicht beseitigt sei, klingt fast naiv. Weiß ich denn dies nicht, und bin ich denn mit Stillschweigen darüber hinweggegangen (s. p. 12)? Weiß es denn Schürer nicht, in welchem Zustande der Text der Evang. bis zum III. Jahrhundert sich befand, und wie oft dieselben untereinander — zuweilen sehr unglücklich — konformiert wurden? Dieses alles weiß doch Schürer ganz bestimmt, und er hätte doch einen solchen Einwand gar nicht erheben sollen. Die Sache verhält sich sehr einfach. Heidenchristen aus dem 2. oder 3. Jahrhundert haben die korrumpierte Stelle Mt. 26, 17 vorgefunden. Da sie aber nicht merkten, daß dieselbe verderbt sei, haben sie den ursprünglichen Text in Mc. und Luc. nach Mt. geändert und noch obendrein verschlechtert.

Die so wichtige, bis jetzt noch ungelöste Frage, warum Christus nach dem Evangelium Johannis das Passamahl einen Tag früher verzehrt hat, als die Juden, welche das Prätorium nicht betreten wollen, um das Passamahl noch verzehren zu können, habe ich dadurch gelöst, indem ich bewiesen — ja, Herr Schürer — sonnenklar bewiesen habe, daß der in der Mischnah vertretene Grundsatz: פסח דוחה את השבת, „das Passa-Opfer verdrängt den Sabbat,“ d. h. dasselbe dürfe am Sonnabend dargebracht werden, einer spätern Zeit angehört, und daß in alter Zeit der entgegengesetzte Grundsatz: שבת דוחה את הפסח, „der Sabbat verdrängt das Passa-Opfer“, d. h. dasselbe dürfe am Sabbat nicht dargebracht werden, die allgemein herrschende Norm war. Das Verdienst, diese Tatsache, welche den Kern und die Basis meiner ganzen Untersuchung bildet (p. 20—31), zuerst nachgewiesen zu haben, gehört nicht mir; denn schon vor länger als 50 Jahren hat der französische Akademiker Derenbourg behauptet und bewiesen, daß es in alter Zeit als unerlaubt galt, das Passalamm am Sabbat darzubringen. Er hat auch, ebenso wie ich, diese Tatsache für die Erklärung der Berichte über die letzten Lebenstage Jesu verwertet, was freilich von ihm auf eine unvollständige und ungenügende Weise geschehen ist (s. p. 31 ff.). Später stellten sich auch A. Geiger und Holdheim auf denselben Standpunkt und zogen aus dieser Tatsache verschiedene historische Folgerungen. Mein geringes Verdienst bei dieser, in den Augen der nicht strenggläubigen gelehrten Juden längst feststehenden Tatsache, besteht darin, daß ich dieselbe viel ausführlicher und vielseitiger begründet habe, als meine Vorgänger, ferner daß ich nachgewiesen habe, daß die Tradition, als ob schon Hillel (gegen 20 v. Ch.) die neue Norm siegreich verfochten und zur Geltung gebracht hätte, eine ziemlich späte Erdichtung und absolut unwahr sei. Also: Derenbourg, Geiger, Holdheim — ich wage es hinzufügen — und auch ich, — also vier jüdische Gelehrte, die sich von ihrer Kindheit an bis zum hohen Alter mit der Halachah beschäftigt haben — behaupten, die Sache sei erwiesen; Herr Schürer dagegen —, sonst ein sehr achtungswerter Gelehrter, aber in der Halachah ein ABC-Schütze — behauptet: sie sei nicht erwiesen; ich überlasse es dem verehrten Leser, zu entscheiden, auf welcher Seite in dieser spezifisch halachischen Frage die Autorität

größer ist. Wenn übrigens der geneigte Leser meine Untersuchung dieser Frage etwas aufmerksamer als Herr Schürer lesen wird, wird er, abgesehen von aller Autorität, sich von selbst überzeugen, daß das Recht auf meiner Seite sei; denn Schürer hat die betreffende, allerdings etwas verwickelte, aber dennoch klar durchgeführte Untersuchung offenbar nur ganz flüchtig durchgeblättert, wie ich dies gleich beweisen werde.

Herr Schürer sagt nämlich: „Die Voraussetzung, daß zur Zeit Christi das Passagebot dem Sabbatgebot habe weichen müssen, ist von Chw. nicht erwiesen; es ist vielmehr nicht daran zu zweifeln, daß schon damals, wie das Beschneidungsgebot (vgl. Joh. 7, 22—23) und wie das Gebot des täglichen und sabbatlichen Brandopfers (vgl. Matth. 12, 5 ...), so auch das Passagebot „den Sabbat verdrängte"; dabei verweist Herr Schürer auf sein bekanntes Buch: „Gesch. des jüd. Volkes, II, 398 f.", wo dies bewiesen sein soll. Als Beweis für die Darbringung der täglichen Brandopfer am Sabbat dient ihm die angeführte Stelle aus Matth. — als ob es hier noch eines Beweises bedürfte! — für letzteres dagegen, d. h., daß auch das Passagebot den Sabbat verdränge, dient ihm als Beweis Pessachim, VI, 1—2. Hier kann ich mein Staunen über die Leichtfertigkeit — eines wohlverdienten härteren Ausdrucks will ich mich nicht bedienen — des Herrn Schürer nicht unterdrücken. Glaubte er denn, daß mir das, was in dieser Stelle gesagt ist, unbekannt sei? Ich führe ja diese Stelle gleich am Anfange meiner Untersuchung dieser Frage an (p. 20, wo ich diese Mischnah allerdings wie folgt citiere: פסחים, V, 8 und VI, 1—5), und der Kern der ganzen Untersuchung (p. 20—31) dreht sich ja eben um den Punkt, nachzuweisen, daß diese Mischnah die spätere Auffassung, die jüngere Halachah repräsentiere, daß die ältere Halachah, d. h. die in früherer Zeit, etwa bis 50 nach Chr., geltende Norm dagegen die war, daß die Heiligkeit des Sabbats das Passagebot verdränge. Aber Herr Schürer hält einzig und allein auf Grund dieser Mischnah es für unzweifelhaft erwiesen, daß der Grundsatz: das Passagebot verdränge die Heiligkeit des Sabbats schon zur Zeit Christi die allgemeine Norm war! Ja, Herr Schürer hat noch einen Beweis für seine Behauptung, nämlich den, daß die täglichen und sabbatlichen Brandopfer tatsächlich am Sabbat dargebracht wurden. Hat denn aber Herr Schürer nicht in meiner Schrift, p. 21, gelesen, daß dieser Beweis schon vor etwa 1900 Jahren von dem Babylonier Hillel vorgebracht wurde und daß man ihn wegen dieses Beweises ausgelacht hat? Kennt denn Herr Schürer nicht den Unterschied zwischen Gemeindeopfer, קרבן צבור, deren Darbringung am Sabbat geboten, und Privatopfer, קרבן יחיד, deren Opferung am Sonnabend verboten war? Ich dachte, dieser Punkt sei allgemein bekannt und habe ihn daher nur vorübergehend erwähnt (p. 21 und 29, Anm. 2). Beim Passaopfer handelte es sich eben darum, ob es als Gemeinde- oder als Privatopfer anzusehen sei. Die alte Hallachah sah es als Privatopfer an, die neuere Hallachah dagegen wollte es, wie Geiger meint, mit antipriesterlicher Tendenz, zum Gemeindeopfer stempeln (vgl. p. 43).

Aus dem eben Gesagten geht aber augenscheinlich hervor, daß Schürer meine ganze Untersuchung über diese Frage (p. 20—31) entweder nur sehr flüchtig oder gar nicht gelesen hat. Wozu denn auch eine so verwickelte Untersuchung erst lesen? Dazu hat man ja ein Inhaltsverzeichnis, und dieses genügt für einen En-gros-Recensenten — der oft wissenschaftlich tief unter dem Manne steht, dessen Schrift er be- und oft verurteilet[1]) — besonders wenn

---

1) Gelehrtenhochmut und Gelehrtendünkel liegen mir, Gott sei Dank, sehr fern. Ja, trotz der 60jährigen beharrlichen Arbeit und des redlichen Strebens stehen mir immer die verhängnisvollen Worte: „ignoramus" und „ignorabimus" vor Augen. Dennoch glaube ich ohne Selbstüberhebung — allerdings auch ohne Stolz —

der Verfasser des zu rezensierenden Buches nicht zur Zunft gehört und nicht hübsch artig ist. Mit einem unartigen und unzünftigen Manne macht man nicht viel Federlesens: man liest den Index durch, blättert ein wenig in dem Buche, und man macht den unartigen Eindringling tot, oder man will dies wenigstens tun. Will sich der so mißhandelte Mann wehren, wird seine Erwiderung von den zünftigen Zeitschriften meistens nicht aufgenommen. Geschieht dies einmal aus Gnade und Barmherzigkeit, wird die Replik dem Rezensenten zur Zensur zugeschickt, der sich so gut er kann aus der Affäre loswindet, aber das letzte Wort behält; denn die zünftige Redaktion erklärt die Polemik für geschlossen.

Herr Schürer sagt ferner: „Und selbst wenn man zugeben wollte, daß das Passa verlegt wurde, wenn der 14. auf einen Sabbat fiel, so ist es das Übermaß der Unwahrscheinlichkeit, daß diese Verlegung auch erfolgt sein soll, wenn der 14. auf einen Freitag fiel, nur wegen der Nähe des am Abend dieses Tages beginnenden Sabbats!" Hier scheint wiederum Herr Schürer meine Auseinandersetzung (p. 37—44) über die Tageszeit, wann das Passaopfer dargebracht wurde, nur sehr flüchtig, oder, was mir wahrscheinlicher ist, gar nicht gelesen zu haben! Hier glaube ich unwiderleglich nachgewiesen zu haben, daß man in alter Zeit unter בין הערבים, „zwischen den beiden Abenden", die Zeit der Abenddämmerung verstand, welche nicht nur die rabbinischen Juden, sondern auch die Samaritaner und die Karäer als zum Sabbat gehörend ansehen und sich zu dieser Zeit jeder an demselben verbotenen Arbeit enthalten (p. 43. Anm. 1; vgl. den Nachtrag zur St. p. 128, Col. 2). Wenn dies auch nicht der Fall wäre, könnte man während der Dämmerungszeit ($1^1/_3$—$^1/_2$ Stunde) wohl die Lämmer schlachten, aber keineswegs braten, was nach Sonnenuntergang unbedingt verboten war. Wenn es aber verboten war, das Passaopfer am Sabbat darzubringen, konnte es, um die Heiligkeit desselben nicht zu verletzen, auch am Freitag nicht geopfert werden. Warum findet nun Herr Schürer „es als das Übermaß der Unwahrscheinlichkeit", daß man am Freitag „nur wegen der Nähe des am Abend dieses Tages beginnenden Sabbats" das Passalamm nicht opfern durfte? Schürer hat höchstwahrscheinlich meinen Nachweis nicht gelesen, daß die Nähe des Sabbats hier ein wirkliches und reelles Hindernis war, und findet daher meine Annahme, daß man am Freitag ebenso wenig das Passalamm opfern durfte, wie am Sabbat, als „das Übermaß der Unwahrscheinlichkeit". Nicht ganz analog, aber unserm Falle einigermaßen ähnlich ist die noch jetzt bei den Juden herrschende Vorschrift, daß ein auf einen Sabbat fallender Fasttag — mit Ausnahme des Versöhnungstages — wegen der Nähe des Sabbats nicht auf den vorangehenden Freitag, sondern auf Donnerstag verlegt wird.

Meiner Erklärung der Benennung „der große Sabbat" bei Joh. 19, 31 scheint Schürer beizustimmen, dagegen findet er meine Erklärung von *σάββατον δευτερόπρωτον* (Luc. 6, 1) „problematisch". Dies begreife ich nicht recht; denn diese beiden Erklärungen hängen eng zusammen; sie sind also entweder beide richtig, oder alle beide falsch. Ich bin übrigens fest überzeugt, daß meine, auf fester historischer Grundlage basierende Erklärung des bisher noch von niemandem erklärten *σάββατον δευτερόπρωτον* allgemein für richtig befunden und angenommen werden wird. Ich kann vorläufig noch warten.

---

sagen zu können, daß meine Kenntnis der rabbinischen Literatur turmhoch über der des Herrn Schürer steht. Und dennoch erlaubt sich derselbe vom hohen Richterstuhl so wegwerfend über meine, hauptsächlich auf Kenntnis der Halachah basierende Untersuchung zu urteilen! Wenn die Einäugigen unter Blinden die Rolle von Königen spielen, so sollten sie doch nicht auch unter den Hellsehenden dieselbe Rolle spielen wollen.

Dem „Anhang" widmet Schürer nur einige wenige Zeilen und bemerkt am Schlusse: „Dies alles ist ja nicht gerade neu." Freilich konnte ich keine neuen Facta erfinden, aber meine Gruppierung und Beleuchtung der mehr oder minder bekannten Facta ist größtenteils neu. Auch dürften neutestamentliche Theologen manches in diesem „Anhang" beachtenswert finden, wie z. B. die Charakteristik der sadducäischen hohenpriesterlichen Familien; den Nachweis, daß sie allein, und nicht die Pharisäer, bis gegen 50 n. Chr. den ausschlaggebenden Einfluß im Synhedrion, im Tempel und im öffentlichen religiösen Leben ausgeübt haben; die zwar nicht unbekannten, aber von mir neu beleuchteten rabbinischen Parallelen zu Matth. XXIII; ferner die ausführlichen, zum Teil neuen, zum Teil neu beleuchteten Mitteilungen über das Verhältnis der Juden zu den Judenchristen in Palästina während der ersten christlichen Jahrhunderte, und auch sonst manche Einzelheiten. Alle diese, wie ich denke, beachtenswerten Punkte berührt Schürer weiter nicht, aber dieser Anhang dient ihm als „ein neuer Beleg dafür, wie schwer es auch einem nach unbefangenem Urteil trachtenden jüdischen Gelehrten ist, die prinzipielle Differenz zwischen Judentum und Christentum zu erfassen". Ich glaube, daß es keinen einzigen Juden gibt — gleichviel ob gelehrt oder ungelehrt — der nicht die prinzipielle Differenz zwischen Judentum und Christentum einsieht; ja die meisten Juden halten diese Differenz für viel größer, als sie wirklich ist. Aber von der Differenz zwischen Christentum und Judentum habe ich ja in meinem Anhange kein Wort gesprochen; im „Anhange" wird nur von der Frage gehandelt, ob es einen prinzipiellen Unterschied zwischen den Lehren Jesu Christi bei den Synoptikern und denen der edleren und besseren Pharisäer, wie wir sie aus den besten rabbinischen Quellen kennen, gebe oder nicht? Welche Frage ich verneinend entschieden habe. Dieses ist doch aber etwas absolut anderes als die Frage von der prinzipiellen Differenz zwischen Christentum und Judentum überhaupt. Weder kann Schürer behaupten, daß die Lehren Jesu nach den Synoptikern völlig identisch seien mit dem Christentum überhaupt, noch werde ich sagen, daß die der edleren und besseren Pharisäer völlig identisch seien mit dem Judentum überhaupt. Wenn Herr Schürer gesagt hätte, daß jüdische Gelehrte unfähig wären, die prinzipielle Differenz zwischen den Lehren Jesu bei den Synoptikern und denen der Pharisäer zu erfassen, hätte die Sache hier scheinbar noch einen Sinn. Aber Herr Schürer hätte sich dabei die Frage vorlegen sollen: warum denn selbst den „nach unbefangenem Urteil trachtenden jüdischen Gelehrten" diese garstige Unfähigkeit anhaftet? Eine, wie ich glaube, vollkommen genügende Antwort auf diese Frage könnte Herr Schürer in meiner Vorrede p. VII f. finden. Um zwei Objekte richtig miteinander vergleichen zu können, muß man beide genau kennen. Die nach „unbefangenem Urteil trachtenden jüdischen Gelehrten" kennen hier beide zu vergleichenden Objekte sehr genau, die christlichen Gelehrten dagegen kennen das eine Objekt gleichfalls sehr gut, das andere dagegen kennen sie nur sehr oberflächlich, oder, was noch schlimmer ist, sie haben von ihm oft einen falschen und verkehrten Begriff. Die „perfidiae Judaeorum" und die „nugae Rabbinorum" spuken noch in vielen Köpfen christlicher Gelehrter herum.

Herr Schürer hat es für nötig erachtet, in einer nachträglichen „Berichtigung" ausdrücklich zu sagen, daß ich kein „jüdischer Gelehrter" sei, wie er es früher gedacht, sondern daß ich schon vor geraumer Zeit zur griechisch-orthodoxen Kirche übergetreten sei. Diese Berichtigung war an und für sich vollkommen überflüssig, da dies aus meiner Vorrede p. III f. genügend zu ersehen ist. Weshalb Schürer es für nötig fand, dies nachträglich zu erklären, ist mir absolut unerfindlich. Ich sehe mich aber zu folgender Bemerkung veranlaßt: Bei meinen wissenschaftlichen Forschungen bin ich weder Jude, noch Christ, weder religiös konser-

vativ, noch religiös freisinnig, sondern ich bestrebe mich, dem Gegenstande meiner Forschung gegenüber, so weit dies einem Menschen möglich ist, objektiv zu sein. Auch in meiner letzten Arbeit spielte mein Bekenntnis nicht die allergeringste Rolle. Wenn ich behauptet habe, daß die Angaben der Synoptiker und die des Ev. Joh. in Bezug auf das letzte Abendmahl Christi in keinem Widerspruche unter einander stehen, wollte ich damit durchaus nicht den konservativen Theologen eine Freude bereiten. Ebenso wenig war ich von dieser Absicht beseelt, wenn ich nachzuweisen suchte, daß der Kern des Berichtes über die letzten Lebenstage Christi aus sehr früher Zeit, vielleicht gar von Augenzeugen, herstamme; ferner daß die Synoptiker eine Quelle vor sich hatten, welche spätestens aus den Jahren 50—55 herrührte. Ich sprach überall nur meine innigste wissenschaftliche, aber nicht religiöse Überzeugung aus. Wenn ich ferner von der „herrlichen Gestalt Christi", von der großen welthistorischen Bedeutung des Christentums und dessen wohltätigem Einfluß auf die Menschheit sprach, so waren meine Worte nicht der Ausfluß meines christlichen Bekenntnisses, sondern einzig und allein das Produkt meiner Studien und meines Nachdenkens über die kulturhistorische Entwickelung der Menschheit. Dem Leser meiner letzten Abhandlung kann es daher vollkommen gleichgültig sein, ob ich ein jüdischer oder ein christlicher Gelehrter sei. Meine Schrift enthält die Resultate des Gelehrten, der bei seinen wissenschaftlichen Untersuchungen, so zu sagen, konfessionslos, d. h. völlig objektiv ist, oder wenigstens dies zu sein sich eifrigst bestrebt.

St. Petersburg, 15/27. Mai 1893.

Nachtrag.

Vor einigen Tagen erhielt ich das 1. Heft des theologischen Jahresberichtes (Bd. XII, 1893) und fand darin (p. 131) eine kurze Bemerkung von Herrn Prof. H. Holtzmann über meine Abhandlung. Er erwähnt dabei nur meine Konjektur zu Mt. 26. 17, dann meine Äußerung, daß spätere Abschreiber in den Evangelien der Synoptiker manchmal auf eigene Faust „Schriftgelehrte" in „Pharisäer" geändert haben mögen, und dann noch eine von mir, wenn auch indirekt, gegen ihn hingeworfene Äußerung, als ich ihm einen groben, fast beschämenden Irrtum nachgewiesen hatte (p. 96 f.). Von diesem Nachweis spricht er natürlich nicht; weder hat er denselben widerlegt, noch seinen Irrtum eingestanden. Eines von beiden hätte er tun sollen; aber ein berühmter Kommentator, dessen Kommentare rasch hintereinander neue Auflagen erleben, hält das eine einem Nichtzünftigen gegenüber nicht für nötig, und das andere für unschicklich. Daß ich eine auf Sachkenntnis basierende neue Erklärung gegeben habe, warum Christus das Passamahl zu einer andern Zeit eingenommen hat als die Juden, welche am 14. das Prätorium nicht betreten wollten; daß ich ferner das rätselhafte *σάββατον δευτερόπρωτον* und den Namen „der große Sabbat" erklärt; daß ich endlich nachgewiesen habe, daß der Kern des Berichtes über die letzten Lebenstage Jesu höchst wahrscheinlich von Augenzeugen herstammt; dieses alles, das zu wissen für die jungen und auch alten Leser seiner Kommentare doch nützlich sein dürfte, ließ er unerwähnt. Ich möchte wissen, welchen Nutzen so eine Anzeige bringt, wenn der wesentliche und jedenfalls beachtenswerte Inhalt des angezeigten Buches unerwähnt bleibt? Dagegen hält er für gut, von seinem hohen Richterstuhle gegen mich zu bemerken, daß ich „mit den einfachsten Ergebnissen aller Evangelienkritik" nicht vertraut sei. Irgend einen Beweis dafür anzuführen hält natürlich der En-gros-Kritiker nicht für nötig. Ich erlaube mir daher hier kurz folgendes zu bemerken:

Schon zur Zeit, als ich mein Buch über die Sabier schrieb, wobei ich mich viel und mit großer Liebe mit der Geschichte des Falles des Heidentums und des Sieges des Christentums, so wie auch mit der Geschichte der allmählichen Entwicklung des letztern beschäftigt hatte, — also etwa vor 45 Jahren — habe ich eingesehen, daß ich mich zugleich, um zu einem richtigen Verständnis dieser Epoche zu gelangen, mit den Untersuchungen über die Entstehung und Formierung der neutestamentlichen Schriften bekannt machen müsse. Seit dieser Zeit habe ich den wechselvollen Gang dieser Untersuchungen nicht aus den Augen gelassen und suchte mich mit ihnen, teils direkt, teils indirekt, d. h. aus ausführlichen Besprechungen in theologischen Zeitschriften, bekannt zu machen. Während der letzten Jahre habe ich mehrere Spezialuntersuchungen über die Evangelien und die Apostelgeschichte gelesen und — was hier besonders zu beachten ist — unmittelbar vor der Abfassung des „Anhangs" habe ich die „Einleitungen", welche Herr Prof. H. Holtzmann seinen Kommentarien zu den Evangelien und zu der Apostelgeschichte vorausgeschickt hat, mit großer Aufmerksamkeit nicht einfach gelesen, sondern studiert. Hier gibt es nur eine Alternative: entweder sind diese Einleitungen des Herrn Prof. H. Holtzmann so unbrauchbar, daß selbst ein in solchen textkritischen Fragen nicht ungeübter alter Gelehrter aus ihnen nicht einmal die „einfachsten Ergebnisse aller Evangelienkritik" kennen lernen konnte; oder: die angeführte Äußerung Holtzmanns über mich enthält eine grobe Unwahrheit, um meine Abhandlung, welche so viele, für manche Theologen unangenehme Wahrheiten enthält, in Mißkredit zu bringen. Das, was in der Evangelienkritik positiv und sicher ist, kenne ich ebenso gut, wie Herr Holtzmann; daß ich diese oder jene luftige Hypothese, die heute auftaucht und morgen sich als Seifenblase zeigt, nicht kenne oder unbeachtet gelassen habe, hat meiner Arbeit nichts geschadet. Über Evangelienkritik finden sich bei mir übrigens (p. 98) nur einige wenige Zeilen. Mag Herr Holtzmann mir nachweisen, was da unwahr oder unrichtig ist. Höchstens hätte ich ausdrücklich hinzufügen sollen, daß in Mt. und in Luc., außer der gemeinschaftlichen Quelle aller drei Synoptiker, es noch eine Quelle gibt, welche nur von diesen beiden Evangelisten benutzt wurde. Indirekt ist dies in den Worten ausgedrückt, wo ich im allgemeinen sage, daß die Berichte der Evangelien aus verschiedenen Quellen und verschiedenen Zeiten herstammen. Unzweifelhaft wahr ist der von mir dort ausgesprochene Satz, daß die aus verschiedenen Zeiten stammenden Berichte der Evangelien Schritt hielten mit der religiösen Entwickelung der ältesten christlichen Gemeinden und mit dem Verhältnis derselben zum jüdischen Volke und dessen religiösen Parteien. In der Erforschung und Feststellung dieser beiden Punkte liegt der Kern- und der Schwerpunkt aller Evangelienkritik. Reiches Material für diese Forschungen findet man in der rabbinischen Literatur. Mögen nur die zünftigen Theologen das aufmerksam lesen, was bei mir S. 98—121 gesagt ist, was ihnen sehr wenig oder ganz unbekannt sein dürfte.

Übrigens darf nicht unbemerkt bleiben, daß die Ergebnisse der neutestamentlichen Kritik ebenso wenig unfehlbar sind, wie die der alttestamentlichen. Früher oder später wird man doch einsehen, daß das Datum in Mat. 26, 17 unmöglich ist, daß in diesem Texte irgend ein Fehler steckt und daß Christus nicht weniger als zwei Tage vor dem Feste der ungesäuerten Brote seine Schüler beauftragt hat, das Passaopfer vorzubereiten; denn seine Kreuzigung hat unzweifelhaft vor dem und nicht am Festtage stattgefunden. In diesem Falle gibt es auch keinen Widerspruch zwischen den Synoptikern und dem Ev. Johannis, und folglich gehen auch alle Hypothesen, welche auf der Voraussetzung, daß ein solcher vorhanden sei, beruhen, und die in der Evangelienkritik eine hervorragende Rolle spielen, in Dunst und Rauch auf.

Herr Holtzmann wird wahrscheinlich in den nächsten Ausgaben seiner Kommentare und seiner „Einleitung" noch seine Augen vor dieser Wahrheit verschließen; aber dieselbe wird sich Bahn brechen, und ich bin auch vollkommen überzeugt, daß so mancher Paragraph in den Einleitungsschriften und so manche Seite in den neutestamentlichen Kommentarien infolge der Resultate meiner Abhandlung werde geändert oder ganz gestrichen werden müssen. Ein Buch, welches Herr Schürer zwar ein „Kartenhaus" nennt, die gelehrten Juden dagegen als ein „literarisches Ereignis", als eine „literarische Tat" ansehen, wird nicht spurlos verschwinden. Die neutestamentlichen Theologen werden allmählich einsehen, daß sie von den gelehrten Juden für ihr Fach noch vieles lernen können; denn diese — ich sage es geradeheraus — verstehen das Neue Testament besser als die christlichen Theologen, weil dieses „Bein von unserem Gebeine und Fleisch von unserem Fleische ist".

Manebach in Thüringen, den 15. Juli 1893.

Beilage 2.

Hat es jemals irgend einen Grund gegeben, den Rüsttag des jüdischen Passafestes als ΠΡΩΤΗ ΤΩΝ ΑΖΥΜΩΝ zu bezeichnen?

Erwiderung gegen Dr. L. Grünhut nebst einem Nachtrag von Prof. D. Chwolson.

Aus der Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie. 38. Jahrg. 3. Heft. 1895.[1])

In der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie erschien (Bd. XXXVII, Heft 4, S. 542—554) ein Aufsatz, betitelt: „Das Verbot des Genusses von Gesäuertem am Rüsttage des Pessachfestes und die Opferungszeit des Pessachlammes" von Dr. L. Grünhut, Direktor des jüdischen Waisenhauses in Jerusalem. Diese Abhandlung ist gerichtet direkt gegen meine Broschüre: „Über das Datum im Evangelium Matthäus 26, 17" und indirekt gegen mein Buch: „Das letzte Passamahl Christi u. s. w."

Daß ich durch mein Buch einen fanatischen Ingrimm der ultraorthodoxen jüdischen Partei, zu welcher Dr. Grünhut, wie man weiter unten sehen wird, unbedingt gehört, erregen würde, habe ich natürlich erwartet. Habe ich doch die Hauptgrundlage, auf der das ganze rabbinische Judentum basiert und aufgebaut wurde, unbarmherzig angegriffen und zu erschüttern gesucht.

Bekanntlich basiert das ganze rabbinische Judentum auf der Lehre, daß es ein geschriebenes und ein mündliches Gesetz, תורה שבכתב und תורה שבעל פה, gebe; daß Moses das schriftliche Gesetz gegeben und dabei dasselbe mündlich erläutert habe; daß alle diese, von Moses selbst herrührenden Erläuterungeu durch Josua und eine lange Reihe von prophetischen Überlieferern — zu denen auch der König David und sein Synhedrion und der Prophet

1) Herr Prof. D. Chwolson in St. Petersburg hat mich durch einen scharfen Angriff in seinem gelehrten Buche über das letzte Passamahl Christi und den Tag seines Todes, 1892, S. 73f., zu einer Abwehr genötigt (in dieser Zeitschrift XXXVI², 1893, S. 416—429), ist aber von Herrn Dr. L. Grünhut in Jerusalem (in dieser Zeitschrift XXXVII, 1894, S. 542—555) selbst so scharf angegriffen worden, daß ich ihm eine Erwiderung in dieser Zeitschrift nicht abschlagen mochte. Bei aller Heftigkeit wird die Verhandlung doch auch sachliche Förderung bringen. Daß freilich die πρώτη τῶν ἀζύμων bei unseren ersten Evangelisten (Mt. 26, 17) den 14. Nisan bezeichnet, habe nicht blos auch ich mit bis jetzt unwiderlegten Gründen behauptet (zuletzt in dieser Zeitschrift XXXVI², Heft 4, S. 630f.), sondern es steht auch fest durch die bestimmten Erklärungen des zweiten und des dritten kanonischen Evangelisten (Mc. 14, 32. Luc. 22, 7). Anm. d. Herausgebers.



Achijah, der Zeitgenosse Salomo's, der aber auch noch Moses selbst gekannt und gehört haben soll, gehören — bis auf Esra und dann weiter bis auf die Lehrer der Mischnah treu tradiert wurden; daß endlich die allermeisten Halachôt und die meisten Deutungen der Rabbinen bis zur Mischnah hinunter eben diese von Moses selbst herrührenden Erläuterungen und Deutungen repräsentieren oder wenigstens auf ihnen beruhen. Selbst die Rabbinen des Mittelalters bis auf R. Joseph Caro und R. Mose Isserles, den Verfassern des Schulchan Aruch (zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts) gelten als unantastbare Autoritäten. Dies ist der Standpunkt der streng orthodoxen Juden, und diesen Standpunkt nimmt auch Dr. Grünhut voll ein, was er deutlich genug sagt und was aus seiner Abhandlung klar hervorgeht.

Ich dagegen behaupte, daß es gar keine von Moses herrührende Überlieferung je gegeben hat und gegeben haben konnte, und daß der ganze Rabbinismus aus einer relativ späten Zeit herstammt. Dieses haben übrigens tausend andere von mir behauptet, darunter sogar ein berühmter italienischer Rabbiner in den letzten Dezennien des 16. Jahrhunderts in einer pseudonymen Schrift, die er offenbar selbst verfaßt hat. Aber ich gehe noch weiter; denn ich behaupte, daß der Rabbinismus in der Gestalt, wie er uns in der Mischnah entgegentritt, wesentlich — wenn auch nicht in jeder Beziehung — aus der zweiten Hälfte des ersten und zum großen Teil aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts herstammt; ferner daß das ganze öffentliche religiöse Leben, wenigstens seit ungefähr 25 vor bis etwa 50—55 oder gar 60 nach Chr., nicht nach den Lehren der Pharisäer, sondern nach den Normen der Sadducäer eingerichtet war; daß jene, d. h. die Pharisäer, erst während der letzten Jahre des Tempelbestandes, durch die revolutionäre Bewegung im Volke, als Volksmänner und erbitterte Gegner der tyrannischen, mit den Sadducäern Hand in Hand gehenden hohepriesterlichen Boëthusäer, zur Macht gelangt sind und die sadducäischen Priester gezwungen haben, nach ihren Vorschriften zu handeln. Dann daß diese boëthusäischen und sadducäischen Priester, selbst nach ihrer Niederlage, keine Intrigue und keine Gefahr scheuten, um das öffentliche religiöse Leben, soweit dies unter den gegebenen ungünstigen Umständen möglich war, nach ihren Normen einzurichten [1]).

Ja noch mehr; der Rabbinismus der Mischnah kämpfte viele Jahrhunderte lang, bis er zu fast allgemeiner Geltung gelang. Die Worte der Rabbinen wurden von manchen verhöhnt: andere drangen in die rabbinischen Schulen ein, um die Lehrer in denselben durch verwickelte und verfängliche Fragen in Verlegenheit zu bringen und lächerlich zu machen. Andere wiederum drückten ihren Widerwillen gegen die Rabbinen durch den Ausruf: „O, diese Rabbinen!" aus. Natürlich wurde allen derartigen Gegnern das Anteil am künftigen Leben

1) Diese Punkte weiter auszuführen, ist hier nicht der Ort; ich hoffe aber dies bei einer anderen Gelegenheit zu tun. Indessen beschränke ich mich auf meine Abhandlung: Das letzte Passamahl usw., S. 62 ff., 121 ff. u. 129, den Nachtrag zu S. 64, zu verweisen. Hier kurz nur folgende Bemerkung. Die Boëthusäer, welche, wie bemerkt, immer Hand in Hand mit den Sadducäern gingen und mit diesen identifiziert werden, führten ihren Namen als Nachkommen des von Herodes gegen 25 v. Chr. aus Alexandrien geholten Priesters Boëthius, dessen Nachkommen und die mit diesen verwandten und verschwägerten Familien bis gegen 67 n. Chr. die höchsten priesterlichen Ämter an sich gerissen, im Synhedrion den Vorsitz geführt und den römischen Behörden gegenüber als die offiziellen Repräsentanten des Volkes gegolten haben. Priester weichen nicht in Religionssachen freiwillig vor den Meinungen der Laien zurück, und mögen diese theologisch noch so gelehrt sein; nur durch äußere materielle Gewalt können sie dazu gezwungen werden. So war es zu allen Zeiten und in allen Zonen, und die jüdischen Prälaten in Jerusalem waren sicherlich nicht aus der Art geschlagen.

abgesprochen. Der Karäismus war kein Abfall vom Rabbinismus, sondern er bildete die Opposition gegen die Neuerungen des letzteren, eine Opposition, die nicht Anan, der angebliche Gründer des Karäismus, hervorgerufen, wie die Rabbinen behaupten, sondern nur organisiert, teilweise systematisiert und in eine bestimmte Form und Richtung gebracht hat. Erst einigen energischen und rücksichtslosen Gaonim — den Vorstehern der beiden jüdisch-talmudischen Hochschulen in Sura und Pumbedita im südlichen Mesopotamien — des neunten und zehnten Jahrhunderts ist es gelungen, den Rabbinismus des babylonischen Talmuds und diesen selbst fast allgemein zu verbreiten und zur Geltung zu bringen. Man schimpfte, fluchte, bannte und man prügelte auch zuweilen die Gegner zu Tode, wenn man die Macht dazu hatte [1]). Man posaunte mit hochtönenden Worten aus, daß man sich nur nach den Normen jener beiden Hochschulen, מנהג שתי ישיבות, richten müsse, und man erging sich in eine wahre Flut von Schmähungen und Schimpfworten gegen die Vertreter anderer, an und für sich vollkommen unschuldiger, ja sogar berechtigter religiöser Gebräuche [2]). Man maßte sich auch dort die höchste Autorität in allen religiösen Fragen, eine Art Unfehlbarkeit, an, und man entblödete sich nicht, so oft als möglich, den Satz zu wiederholen, daß das was die Gaonim, „die Säulen der Welt", lehren, selbst da, wo sie gar keine Beweise für ihre Behauptungen beibringen, „als das Wort zu betrachten sei, welches Gott Moses befohlen hat". Ihre, d. h. der Gaonim Worte, prahlte man ganz päpstlich und dreist, „sind die des lebendigen Gottes, und derjenige, welcher ihre Meinungen bekämpft, der kämpft gegen Gott". Man begnügte sich übrigens nicht mit solchen Prahlereien, mit Bannsprüchen, Flüchen, Verfolgungen, harten körperlichen Strafen, sondern man nahm auch — ganz wie anderwärts, aber ohne so lohnenden Erfolg — zu anderen Mittelchen seine Zuflucht; man behauptete, bei einem verstorbenen Gaon uralte Schriften gefunden zu haben, welche seit den Tagen Hillel's und Sammais' verborgen waren, und die natürlich schon alles das enthalten, was sie, die Gaonim, lehren. Diejenigen wurden daher verdammt, welche gegen die Ansichten „selbst des Schülers des kleinsten Gaon's" gekämpft [3]). Da die beiden talmudischen Hochschulen in Babylonien bis zur zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts die einzigen Zentralstellen waren, wo man sich talmudische Kenntnisse erwerben konnte, und infolge der Gemeinsamkeit der Sprache der Hauptmasse der Juden in den Ländern des Islams, gelang es auch den babylonischen Gaonim allmählich alle religiösen Gebräuche und Normen der Juden in den einzelnen Ländern der Diaspora zu verdrängen und die Normen ihres babylonischen Talmuds zur fast allgemeinen Geltung zu bringen, so daß selbst der viel ursprünglichere und relativ vernünftigere und weniger chaotische hierosolymitanische Talmud bis auf den heutigen Tag nicht zur rechten Geltung gelangen kann.

Und was taten die Rabbinen der nachgaonischen Periode, d. h. seit dem 11. Jahrhundert bis auf den heutigen Tag? Zunächst lag die schwere Arbeit vor, aus der chaotischen Protokollensammlung, Talmud genannt, irgend welche definitive Entscheidungen für das praktische religiöse Leben herauszuschälen und dann den Talmud zu erläutern und zugänglich zu machen. Die Gaonim selber, die zunächst zu solchen Arbeiten berufen waren, haben dies in einem sehr

1) S. die Angaben des jüdischen Vezirs Samuel Ibn Nagrela (st. 1055) im Sefer ha-'Ittim nach der Mitteilung von Nachman Koronel in dessem Buche זכר נתן, fol. 134 a, dann ספר הקבלה des Abrah. Ibn Dawud (ראב"ד), S. 79 ff., ed. Neubauer, und vergl. Grätz, Gesch. d. Jud. VI, S. 96 f. u. 188 f.

2) S. שו"ת שערי צדק, fol. 63 b und סדר des R. Amram Gaon, fol. 5 a.

3) S. die höchst charakteristische תשובה (Gutachten) des R. Scherira Gaon in der Sammlung שערי תשובה N. 187 u. שערי צדק am Anfange; vergl. Abraham ben David aus Posquières (st. 1198) in den Gutachten des R. Moscheh-el-Askar (um 1530), N. 54 u. 68, ed. Sabbionetta, 1554.

geringen Maße getan, um, wie manche wohl mit Recht behaupten, die Gemeinden in der Diaspora, welche durch ihre reichen Spenden für die materielle Existenz jener Hochschulen und deren Leiter gesorgt hatten, von sich in Abhängigkeit zu erhalten [1]). Es begann jetzt eine neue Epoche, wo man anfing, die Worte des Talmuds zu deuten und ebenso zu verdrehen, wie die alten Rabbinen es mit denen des Pentateuchs getan haben. Man tüftelte aus ihnen eine Unzahl von neuen religiösen Gesetzen und erschwerenden Vorschriften, חומרות, heraus, von denen die Talmudisten selbst nichts gewußt haben, so daß die Last der neuen religiösen Vorschriften bis zum Unerträglichen heranwuchs. Während Maimonides noch der Meinung war, daß die auf Grund der „dreizehn exegetischen Regeln", י"ג מדות — in denen teilweise noch etwas Logik steckt —, von den alten Rabbinen gefolgerten Gesetze nicht immer eo ipso als mosaische anzusehen seien, waren die späteren Rabbiner anderer Meinung und behaupteten, daß sie alle eo ipso als solche zu betrachten und folglich den pentateuchischen Gesetzen gleichzustellen seien. Auf diese Weise ist das Judentum mit hunderten von neuen mosaischen Gesetzen belastet worden, die aber auch als solche, durch neue Erschwerungen und neue religiöse Lasten standesgemäß „umzäunt" werden mußten. Einzelne Äusserungen der alten Rabbinen, die eigentlich nur gegen die Sadducäer gemünzt und gar nicht ernst gemeint waren, wie z. B. חומר דברי סופרים מדברי תורה, „die Worte (oder Bestimmungen) der Rabbinen sind strenger zu nehmen als die der Thora", oder כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, „derjenige, welcher die Bestimmungen der Weisen (d. h. der Rabbinen) übertritt, verdient den Tod", Äusserungen, welche mit der sonstigen religiösen Praxis im Widerspruche stehen, wurden oft buchstäblich aufgefaßt [2]), infolge dessen manche an und für sich geringe religiöse Vergehen mit harten Strafen, wie מלקות oder מכות מרדות [3]) belegt wurden, womit namentlich Maimonides sehr freigebig ist.

Und so ging es in rapider Progression immer weiter und weiter. Später tüftelte man neue Gesetze aus den Worten der älteren Dezisoren, פוסקים, des 11., 12. und 13. Jahrhunderts heraus, so wie diese es mit denen des Talmuds getan haben. Noch später malträtierte man schon auf ähnliche Weise die Texte der Dezisoren des 16. Jahrhunderts. Bis auf den heutigen Tag wird dieser Prozeß fortgesetzt und immer wurden und werden neue religiöse Erschwerungen ausgeheckt.

Das, was ich hier über Anfang und Entwicklung der Halachah sage, ist nicht etwa meine persönliche Meinung, sondern es ist im Ganzen und Großen die aller unbefangenen, objektiv denkenden gelehrten Juden, wenn auch viele unter ihnen, wegen ihrer amtlichen Stellungen, es nicht opportun finden, dies mit solcher Deutlichkeit und Schärfe auszusprechen, wie ich es getan habe. Für alle Fälle gibt es sicherlich keinen einzigen christlichen Theologen, der daran glaubt, daß die jüdische sogenannte mündliche Lehre direkt von Moses herrühre oder auch nur herrühren könnte. Der Standpunkt des Hrn. Dr. Grünhut dagegen ist der der oben geschilderten ultraorthodoxen Juden; für ihn ist jede, auf einen von den alten Rabbinen mißhandelten Vers des Pentateuchs gegründete oder von einem solchen gestützte Halachah „so alt wie die Bibel", d. h. nach seinen Begriffen als direkt von Moses selbst herstammend anzusehen. Für ihn sind ferner selbst die Rabbinen der letzten Jahrhunderte, deren Wesen wir eben geschildert haben, unantastbare Autoritäten, deren Meinungen

1) S. ספר הקבלה des A. J. D., S. 69. Bei Übersendung von Anfragen an die Gaonim legte man immer mehrere Goldstücke bei; s. die Antwort des R. Amram Gaon am Anfange seines nach Spanien gesandten Gebetbuches.

2) Vergl. Passamahl S. 19, Anm. 1 und S. 127 den Nachtrag zu dieser Stelle.

3) Vergl. ib. S. 63, Anm. 5.

gegen mich ins Feld geführt werden. Ich frage, wie soll ich gegen einen solchen Mann kämpfen, der mir vorkommt wie ein strenger Katholik, der mit den Sätzen eines katholischen vom Papste approbierten Katechismus die lutherische Kirche bekämpfen will? Wäre seine Abhandlung in irgend einer obskuren jüdisch-ultraorthodoxen Zeitschrift erschienen, hätte ich sie ganz unbeachtet gelassen; da sie aber in so einer vornehmen Zeitschrift veröffentlicht wurde, welche den Namen eines Hilgenfeld an der Spitze trägt[1]), kann ich sie nicht ignorieren und muß nolens volens antworten. Dabei darf ich aber auch nicht unerwähnt lassen, daß Grünhut mein Buch, das L. Passamahl usw., das er nirgends zitiert, ganz bestimmt nicht gelesen hat und daher meine ganze Beweisführung gar nicht kennt. Er kennt nur meine kleine, einige Seiten starke Broschüre, die ich zu meiner Verteidigung gegen die wegwerfende und äußerst ungerechte Anzeige meines Buches von Seiten des Hrn. Prof. Schürer geschrieben habe, und alle seine Zitate beziehen sich auf diese Broschüre nach der Pagination der Frankel-Grätz'schen Monatsschrift Bd. 37 (1893), wo sie S. 537—555 abgedruckt ist. In dieser Broschüre habe ich in möglicher Kürze nur das gesagt, was ich gegen den Angriff Schürer's sagen mußte. Dabei habe ich es vermieden, weitläufige Zitate aus der rabbinischen Literatur anzuführen und habe oft das, was auf einer Folioseite im Talmud gesagt ist, in einige wenige Zeilen zusammengedrängt, in der Voraussetzung, daß jeder, welcher diese Broschüre lesen, doch zuerst mit meinem Buche sich bekannt machen wird, wo das, was in der Broschüre auf 16 Oktavseiten zusammengedrängt ist, auf 67 Quartseiten behandelt wird. Eine Charakteristik seines — ich will vorläufig nur sagen, nicht streng ehrlichen — Verfahrens, abgesehen von seinem antediluvianischen Standpunkte, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

I. Der Rüsttag des Passafestes.

Hr. Grünhut sagt (S. 542), ich hätte behauptet, daß der Rüsttag des Passafestes sich durch nichts von den Rüsttagen der anderen Festtage unterscheide, und er sucht daher aus der Mischnah Pessachim 4, 1 zu beweisen, daß es verboten war, während des Nachmittags dieses Rüsttages zu arbeiten. Weiter führt er (S. 544) sogenannte Autoritäten des späten Mittelalters, ja sogar einen solchen aus dem 18. Jahrhundert an, welche behaupten, daß dieses Verbot sogar mosaisch sei. Freilich wird er wohl auch wissen, daß sehr viele — richtiger die allermeisten — Autoritäten der entgegengesetzten Meinung sind; aber er meint, die erstere Ansicht sei „die allgemeinere“ (sic), d. h. also die letztere Meinung sei nur die allgemeine, die erstere die allgemeinere.

Über den Wert der späteren Autoritäten und über die Bedeutung und Echtheit der von ihnen herausgedrechselten „mosaischen“ Gesetze habe ich mich oben ausgesprochen, aber ich lasse vorläufig diesen Punkt und diese Autoritäten bei Seite und verweise nur auf das, was ich über diese Frage (Passamahl S. 5 u. ib. Anm. 2) zwar kurz, aber vollkommen genügend gesagt habe, was aber Grünhut nicht gelesen hat. Durch diese Verweisung könnte ich allerdings diese Sache als erledigt betrachten; ich will aber dennoch zu dem dort Gesagten noch folgendes hinzufügen. Die Mischnah, auf welche Grünhut sich beruft, sowie auch das, was im Talm. babli darüber gesagt ist, zitiere ich; desgleichen erwähne ich das, was Grünhut — und zwar nicht direkt, sondern aus dritter Hand, — aus dem Talm. jer. anführt, wenn

1) Aus meinen Worten am Schlusse dieser Abhandlung wird der Leser ersehen, daß ich weit davon entfernt bin, mit diesen Worten einen Vorwurf gegen die Redaktion dieser Zeitschrift auszudrücken.

ich auch diese Stelle nicht ausdrücklich zitiere. Wer die Redeweise der alten Rabbinen kennt, wird aus den beiden erwähnten talmudischen Stellen ersehen, daß die Unterlassung der Arbeit am Rüsttage des Passafestes nur ein von den Rabbinen sanktionierter frommer Brauch, aber kein Ausfluß eines Verbotes war. „Wer an den Rüsttagen der Feiertage und der Sabbate arbeitet, heißt es in T. b., der findet keinen Segen in seiner Arbeit". So sprachen die Rabbinen nur, wenn es sich um die Vernachlässigung eines frommen Brauches, aber nicht, wenn es sich um einen Übertritt eines Verbotes handelt. Auch in T. j. heißt es (Pessachim 4, 1, fol. 30 c): „Es ist nicht recht (oder es ist ungehörig), אינו בדין, zu der Zeit zu arbeiten, wenn „dein Opfer dargebracht wird". Ib. und T. j. Chagigah (2, 4 f. 78 a) heißt es auch, daß derjenige, welcher Gaben überhaupt, nicht blos Opfer, sondern z. B. Holz für den Altar und dgl. anderes darbringt, am Tage der Darbringung weder trauern, noch fasten, noch arbeiten darf, wobei sogar der Ausdruck אסור במלאכה gebraucht wird; und dennoch sagt Maimonides, der diese Stellen anführt (הלכות כלי המקדש 6, 9 f.), daß die Unterlassung der Arbeit bei solcher Gelegenheit nur ein Brauch, ודבר זה מנהג, sei. Keiner seiner Kommentatoren, ja selbst nicht einmal sein heftigster Kritiker, R. Abr. ben David (ראב"ד), fanden irgend etwas dagegen einzuwenden.

Wenn ferner Grünhut sagt, daß die Meinung, daß das Verbot der Arbeit am Nachmittage des Rüsttages ein mosaisches, vom 12.—18. Jahrhundert „die allgemeinere" sei, so ist dies einfach unwahr; denn die größte Autorität des Mittelalters, Maimonides, sagt ausdrücklich das Gegenteil (הלכות יום טוב 8, 17 f.). Ich besitze in meiner Bibliothek die Werke der sämtlichen Dezisoren, פוסקים, angefangen von denen aus der Zeit der Gaonim bis zum Schulchan-Aruch (zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts); ich habe mich überall umgesehen und habe nur gefunden, daß sie alle auf diese oder jene Weise die Worte des Talm. b., Pessachim fol. 50 b, die ich angeführt habe, wiederholen; daß der Unterschied in Bezug auf das Verbot der Arbeit zwischen den Rüsttagen der Feiertage und Sabbate und dem des Passafestes nur darin besteht, daß am letzteren die Unterlassung der Arbeit ein wenig früher als an den anderen Rüsttagen beginnt, und dann, daß für die Nichtbeachtung des Verbotes am letzteren der kleine Bann, שמתא, verhängt wird, während dies bei den anderen Rüsttagen nicht geschieht. Wer mit der rabbinischen Gesetzgebung bekannt ist, weiss es, daß der kleine Bann nur für ziemlich kleine Vergehen, darunter auch für die Nichtbeachtung einer rabbinischen Vorschrift, verhängt wurde; für die Übertretung eines mosaischen Gesetzes dagegen, was man als Verbrechen ansah, sind ganz andere schwere Strafen bestimmt; Maimonides zählt (הלכות תלמוד תורה 6, 14) 24 Fälle auf, wofür der kleine Bann verhängt wird; zu diesen gehören auch die Fälle, wenn jemand seinen Nächsten Sklave genannt, wenn er einen bösen Hund oder eine schlechte Leiter im Hause hat, sich zum Termin beim Gerichte nicht gemeldet, und dergleichen andere kleine Vergehen. In der talmudischen Literatur sind noch andere Fälle angegeben, wo der kleine Bann verhängt wird, z. B. wenn ein Gelehrter sich zu stolz oder auch mit zu wenig Selbstachtung beträgt und dergleichen andere Fälle von kleinen Vergehen. Daß es ein biblisches oder mosaisches Verbot sei, am Nachmittage jenes Rüsttages zu arbeiten, habe ich nirgends — außer in den von Grünhut angeführten Tossafôt, worauf ich noch zurückkommen werde — gefunden. Ja ich verweise Grünhut auf den Schulchan-Aruch von Jos. Caro, die Charta magna aller orthodoxen Juden. Da heißt es (Orach-Chajim Cap. 468, 1): Wer in der Nachmittagszeit des Rüsttages arbeitet, auf den verhängt man den kleinen Bann, aber nur dann, wenn er eine Lohnarbeit verrichtet; aber andere Arbeiten, wie z. B. Vorbereitungen zum Feiertage, oder zum eigenen Gebrauch Bücher abzuschreiben, ist erlaubt. Der

überaus strenge Glossator zum Sch.-Ar., Moses Jesserles, fügt zu den Worten Caro's hinzu: (es sei verboten) eine wirkliche Arbeit (מלאכה גמורה), z. B. Kleider zu verfertigen, sich aber anderer (leichter) Arbeiten (d. h. solcher, die sonst am Sabbat und den Feiertagen nicht verrichtet werden dürfen) zu enthalten, ist nicht einmal Brauch (אפילו מנהג ליכא). Fast wörtlich dasselbe ist ib. (Kap. 251, 1) in Bezug auf die Rüsttage der Sabbate gesagt. Selbst diese Praxis wird bis auf den heutigen Tag nur von äußerst streng religiösen Juden, und zwar an allen Rüsttagen, ausgeübt, aber die Masse des jüdischen Volkes arbeitet an allen Rüsttagen wie an gewöhnlichen Wochentagen. Wem will denn Grünhut einreden, daß die Juden sich so ohne weiteres über ein biblisches Verbot hinwegsetzen werden? Und dennoch ruft Grünhut hochpathetisch aus: „Wer wagt es nun nach alledem, die Feier des 14. Nisan — eine solche hat es niemals gegeben — auf eine rabbinische Einführung zurückzuführen?"

Was die einzige Stelle aus den Tossafôt (Glossen, vorzugsweise von nordfranzösischen Juden herrührend, zum bab. Talmud) zu Talm. b. Pess. fol. 50a anbetrifft, auf die Grünhut sich beruft, um zu beweisen, daß jenes Verbot ein biblisches sei, so ist die daselbst aufgestellte Behauptung jenes Rabbi so absurd begründet, daß man davon keine Notiz zu nehmen brauchte, selbst wenn jener Rabbi nicht im zwölften, sondern im fünften Jahrhundert gelebt hätte, nnd selbst wenn er nicht zu den nordfranzösischen Rabbinen gehörte, welche ebenso, wie die Rabbinen in Deutschland und in den slavischen Ländern, Meister darin waren, neue Verbote und neue Erschwerungen auszuhecken. In jenem Tossafôt wird nämlich die oben mitgeteilte Stelle aus dem Talm. jer. angeführt, wo es heißt, daß die Darbringer von Gaben in dem Tempel am Tage der Darbringung nicht arbeiten dürfen oder sollen. Darauf wird folgende Frage im Talm. jer. aufgeworfen: Da doch täglich die obligatorischen Opfer für das ganze israelitische Volk dargebracht werden, wie dürfen die Israeliten überhaupt dabei arbeiten? Darauf wird erwidert: da im Deuteron. (11, 14) gesagt wird: „du wirst einsammeln dein Getreide", wer würde denn dieses tun, wenn das ganze Volk wegen der täglichen Opfer beständig müßig gehen werde? „Die Thorah hat somit in Bezug auf das tägliche Opfer eine Ausnahme gestattet", שאני תמיד שהתורה הוציאה מן הכלל. Ah, sagt darauf der kluge nordfranzösische Rabbi: die Thorah hat also hier eine Ausnahme gemacht, folglich ist es eben die Thorah, welche die Arbeit am Tage der Darbringung der Tempelgaben verboten hat. Abgesehen davon, daß der Beweis an und für sich hinkt — die Thorah hat ja oft einfach den Sinn von Vorschrift, Norm überhaupt — ich sage, abgesehen davon, muß ich bemerken, daß die ganze Phrase: „die Thorah hat in bezug auf das tägliche Opfer eine Ausnahme statuiert", sich in unseren Ausgaben des Talm. jer. gar nicht findet, in die betreffende Stelle gar nicht hineinpaßt und offenbar eine Glosse irgend eines Kommentators ist, der sich unkorrekt ausgedrückt hat. Das angeführte Zitat aus dem Talm. jer. findet sich nämlich an zwei verschiedenen Stellen: Pessachim 4, 1 fol. 30c und Tr. Taanit 4, 2 fol. 67d. Der Inhalt dieser fast ganz gleichlautenden Stellen ist folgender: Nach dem Gesetze soll ein jeder, der ein Opfer darbringt, bei der Opferung zugegen sein und natürlich an diesem Tage nicht arbeiten; nun aber können nicht sämtliche Israeliten täglich nach Jerusalem kommen, um der Opferung der täglichen Opfer beizuwohnen, denn es heißt (Deut. 16, 16): „dreimal im Jahre sollen all deine Männlichen vor dem Herrn erscheinen", also dreimal jährlich und nicht täglich. Beständig müßig zu Hause sitzen können sie auch nicht, denn es wird gesagt: „du werdest einsammeln dein Getreide"; wer wird aber das Getreide einsammeln, wenn alle müßig gehen werden? Daher, heißt es zuletzt, haben die Propheten die Anordnung getroffen, daß vierundzwanzig Abteilungen von Beiständen (früher משמרות,

später אנשי מעמד genannt), bestehend aus Priestern, Leviten und einfachen Israeliten, gewählt werden, die abwechselnd bei den täglichen Opfern das ganze Volk vertreten sollen. Von einer Ausnahme, welche die Thorah hier gemacht haben soll, ist also gar nicht die Rede und konnte auch gar nicht die Rede gewesen sein.

Auch die Schrift des R. Nissim, auf die Grünhut sich beruft, habe ich nachgesehen; dieser stimmt offenbar der Deduktion des Tossafisten nicht bei und will ihr nur nicht strikt widersprechen. Was die dritte von Grünhut angeführte Autorität aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Joseph Tĕûmîm (so, nicht Tumim), anbetrift, der einen Superkommentar zu den Kommentaren des 17. Jahrhunderts zum Schulchan-Aruch geschrieben hat, so habe ich die betreffende Stelle nachgesehen und fand darin gar nichts von dem, was Grünhut behauptet darin gefunden zu haben. Nur folgende wenige Worte fanden sich dort: „Manche sagen (daß jenes Verbot) mosaisch, Andere, daß es rabbinisch sei!“ Mehr steht kein Wort da, und er selbst entscheidet sich weder für die eine, noch für die andere Ansicht. Dagegen sieht es der ältere Chiskija di Silva (zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts) in seinem Kommentare zum Schulchan-Aruch (Peri-Chadasch) als selbstverständlich an, daß dieses Verbot ein rabbinisches sei. Nach dem Gesagten möchte ich nun ausrufen: Wer wagt es noch zu behaupten, daß dieses Verbot ein mosaisches sei!

Grünhut scheint auch einen Unterschied machen zu wollen zwischen der Zeit des Tempelbestandes, wo am 14. tatsächlich geopfert wurde, und der späteren Zeit, wo keine Opfer mehr dargebracht wurden. Nur ein einziger der älteren Rabbinen, nämlich R. Serachjah hal-Levi, der Verfasser des Maôr (zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts), will diesen Unterschied machen, aber alle anderen Rabbinen sind gegen seine Ansicht und meinen: das, was einmal aus irgend einem Grunde verboten wurde, bleibe für immer verboten, auch wenn dieser weggefallen sei.

Das Resultat des Ganzen ist folgendes: An den Rüsttagen der Feiertage überhaupt, sowie auch an denen der Sabbate war nicht jede Arbeit überhaupt verboten wie an den eigentlichen Feiertagen und Sabbaten, sondern es war frommer Brauch, alle Arbeiten im Felde, wie im Hause zu unterlassen und sich mit Vorbereitungen für die heiligen Tage zu beschäftigen, wobei aber auch solche Arbeiten verrichtet werden durften, die sonst an Feiertagen zu verrichten streng verboten waren. So durfte man ein Buch zum eigenen Gebrauche — aber nicht gegen Zahlung — abschreiben, was an einem Feiertage zu tun streng verboten ist. Dies ist bei streng religiösen Männern auch jetzt die Praxis. Dieser fromme Brauch bekam allmählich eine religiöse Sanktion, und man sagte: „wer an diesen Tagen arbeitet, findet keinen Segen an seiner Arbeit“. Jedoch war das Verbot der Arbeit an den Rüsttagen lange nicht so streng wie das an den Zwischentagen der Feiertage, חול המועד, wo doch, mit einer kleinen Einschränkung, viele an Sabbaten und Feiertagen verbotene Arbeiten verrichtet werden dürfen. Erst nach dem Siege der Pharisäer über die Sadducäer, wobei erstere es durchgesetzt haben, daß das Passamahl nicht zur Zeit der Abenddämmerung, sondern in den Nachmittagsstunden dargebracht werden sollte — was, wie ich denke, erst etwa zwischen 50—60 n. Chr. der Fall war — bekamen die Nachmittagsstunden des 14. Nisan eine besondere Bedeutung, und dann mag man wohl zu dieser Zeit sich strenger der Arbeit enthalten haben als an den anderen Rüsttagen. Von einem biblischen Verbote kann hier selbst in der späteren Zeit gar keine Rede sein.

Ich gehe nun zum zweiten Punkte über, zum Verbot des Genusses von gesäuertem Brode am 14. Nachmittag. Über diesen Punkt mit Grünhut zu streiten ist mir allerdings kaum möglich, und zwar nicht deshalb, weil er hier Recht hat, sondern weil sein

Standpunkt über die sogenannte mündliche Lehre himmelweit von dem meinigen — ja man kann auch sagen: von dem aller normal denkenden Menschen — entfernt ist. Ich habe in meinem Buche (Pm. S. 5) dieses Verbot ausdrücklich erwähnt und in der Broschüre (s. oben S. 134 ff.) die bezüglichen Hauptstellen zitiert oder auf sie hingewiesen, auf die er sich beruft. Ich habe aber dabei nachgewiesen, daß die Deutungen der Rabbinen, womit sie dieses Verbot begründen, krumm und lahm sind und gegen den natürlichen Sinn des Textes arg verstoßen. Darauf habe ich noch die Meinung ausgesprochen, daß dieses Verbot erst aus der Zeit herstammt, wo man das Passalamm nicht mehr in der Abenddämmerung, sondern in den Nachmittagsstunden dargebracht hat; dabei berufe ich mich auf zwei rabbinische Autoritäten des Mittelalters, welche den engen Zusammenhang der Darbringung des Passalammes am Nachmittage mit dem Verbot des Genusses der gesäuerten Brode klar und deutlich aussprechen. Hr. Grünhut ist aber ganz anderer Meinung. Auf den Wert der Deutung, wodurch irgend eine Halachah begründet wird, komme es, nach seiner Meinung, gar nicht an; denn diese Deutung sei nur eine Anlehnung, אסמכתא, aber die auf diese Deutung eines Verses begründeten Halachôt seien als solche anzusehen, welche „von biblischer Zeit (d. h. aus den Zeiten Mose's) her in den mündlichen Überlieferungen sich erhalten haben". Dabei beruft er sich auf Maimonides, der, wie wir sehen, genau das Gegenteil davon sagt, und vergißt den im Talmud unzähligemal vorkommenden Satz: מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא, d. h. diese oder jene, durch einen biblischen Vers gestützte Satzung ist rabbinischen Ursprungs und der zitierte Vers ist nur eine Anlehnung. Wie soll ich gegen einen solchen Mann kämpfen, welcher einen Standpunkt einnimmt, der sogar weit über den der gelehrten orthodoxen Juden hinausgeht? Oder soll ich den deutschen Theologen, den Lesern dieser Zeitschrift erst beweisen, daß die zahllosen Halachôt der Rabbinen der Mischnah, die größtenteils durch verzwickte, verkehrte, unlogische, oft auch ungrammatische Deutungen biblischer Verse begründet oder wenigstens gestützt werden, nicht durch mündliche Überlieferungen von Moses selbst herstammen?

Ich hätte eigentlich gar nicht nötig, gegen einen Mann, der einen solchen Standpunkt einnimmt, ein Wort zu verlieren; da Grünhut aber fortwährend von talmudischen und rabbinischen Stellen spricht, die ich angeblich übersehen oder nicht verstanden haben soll, so sehe ich mich, mit Ingrimm im Herzen über meine verlorene Zeit, genötigt, mich wieder in eine talmudische Diskussion einzulassen, die viel besser in eine Talmudschule in Berditschev oder Woloshyn gehörte, als in diese Zeitschrift.

Die Sache verhält sich wie folgt. Ich sagte, der 14. könne nicht als der „erste der ungesäuerten Brode" bezeichnet werden[1]). Denn an diesem Tage war zwar verboten, von der Mittagsstunde an Gesäuertes zu essen, es war aber auch streng verboten, an diesem Tage überhaupt auch ungesäuertes Brod, מצות, zu genießen. Für letzteres führe ich (Pm. S. 5 A. 1, vgl. S. 127 Zus. zu d. Stelle) Belege an, für ersteres aber nicht; denn ich dachte, dies wisse ja jeder 10jähriger Judenknabe. Hr. Prof. Schürer wollte aber Amerika zum zweiten Male entdecken, und er fand in einer kleinen Broschüre von Olitzki über Josephus die Notiz, daß es verboten war, am 14. (aber in der Tat nur von der Nachmittagsstunde an) gesäuertes Brod zu genießen. Über diesen merkwürdigen Fund freute sich Hr. Schürer sehr und rief aus: „So war tatsächlich schon der 14. Nisan der erste Tag der ἄζυμα"; er vergaß aber dabei, daß es streng verboten war, an diesen angeblichen Azymatag ἄζυμα zu

1) Die Hrn. Prof. Bacher und D. Kaufmann, Männer, die aus einem anderen Holze geschnitzt sind als Grünhut, stimmen mir hierin vollständig bei.

genießen. Ich kam nun Hrn. Schürer freundlich entgegen und wies ihn auf die Hauptstellen hin, wo von diesem Verbote die Rede ist, nämlich Mischnah, Tr. Pessachim 1, 4 und Talm. b. ib. fol. 4 b u. folg. und fol. 28 b [1]). Ich verwies dabei absichtlich nicht, wie Grünhut, auf Mechiltah und Sifre; erstens, weil diese Schriften doch nicht allen christlichen Theologen genügend bekannt sind, und dann hauptsächlieh deshalb, weil die betreffenden Stellen aus diesen beiden Schriften in den von mir angeführten Stellen des Talmuds viel vollständiger, relativ klarer und ausführlicher mitgeteilt sind als in unseren Ausgaben der Mechiltah und Sifre. Ja, ich ging noch weiter und führte so kurz wie möglich auch die Begründung dieses Verbotes an, die hauptsächlich auf der Deutung basiert, daß mit הראשון und בראשון (Exod. 12, 15 u. 18) der 14. gemeint sei. Ich dachte, wenn Hr. Pr. Schürer dies gewußt hätte, welches Kapital würde er daraus geschlagen haben für seine „befriedigende Lösung der angeblichen chronologischen Schwierigkeit“ in Matth. 26, 17. Ich mußte aber die mögliche Freude des Hrn. Prof. Schürer zerstören, indem ich nachwies, daß jene Deutungen ganz unsinnig seien; denn mit הראשון kann Vers 15 unmöglich der 14. gemeint sein, während unter demselben Worte V. 16 unzweifelhaft der 15. zu verstehen sei. Desgleichen ist in Bezug auf (בארבעה עשר יום לחדש) בראשון V. 18 ebenso sicher, daß damit der erste Monat gemeint sei, während R. Ismael diesen Vers in dem Sinne auffaßt, als ob da gesagt wäre: am Ersten, d. h. am 14. des Monats [2]).

So weit kenne ich alle Quellen, die Grünhut anführt, wenn ich sie auch aus einem anderen Orte anführe, wo sie vollständiger und ausführlicher mitgeteilt sind. Nun aber fängt die Meinungsverschiedenheit zwischen Grünhut und mir an. Ich behaupte nämlich, die Deutungen, auf denen jenes Verbot basiert, sind unsinnig, unlogisch und verstoßen gegen den natürlichen Sinn der mißhandelten Verse; dann daß das ganze Verbot aus später Zeit herstammt, wobei ich mich mit dem Tanna R. Meïr (gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts) in Übereinstimmung befinde, der gleichfalls behauptet, daß dieses Verbot nicht mosaischer, sondern rabbinischer Herkunft sei [3]). Grünhut aber meint (S. 545): Wenn ich auch die Deutung gezwungen finde — nein, unsinnig —, so hat es weiter nichts auf sich; denn die auf einer solchen beruhende Halachah sei dennoch mosaisch, d. h. sie beruht immerhin auf einer direkt von Moses herrührenden Tradition, folglich, meint er ferner, ist auch die Tradition (?) in unserem Falle entschieden gesichert und somit halte er es für bewiesen, „daß seit der biblischen Zeit bis zum letzten Amoräer herab unter בראשון (Exod. 12, 15 u. 18) niemals etwas anders als der 14., d. h. der vorhergehende Tag, verstanden wurde“. Auch S. 548 betrachtet er den unsinnigen und lahmen Beweis des R. Ismael aus Exod. 23, 18 für jenes Verbot, Gesäuertes am 14. Nachmittags zu genießen, als ein Zeugnis dafür, „daß dieses Verbot ebenso alt wie die Bibel selbst sein müsse“. Daß R. Meïr ausdrücklich sagt, daß mit הראשון (Exod. 12, 15) nur der 15. gemeint sei, und daß R. Schimeon die Berechtigung jenes Verbots

1) 29 b in meiner Broschüre S. 3 (= 539), Z. 12 v. u. ist ein Druckfehler.

2) Das Targum Onkelos, welches sonst möglichst wörtlich übersetzt, gibt hier (Exod. 12, 18) בראשון durch בניסן wieder, als wollte es damit einen Protest gegen die unsinnige Auffassung des R. Ismael, des Urhebers derselben, ausdrücken. Bemerkenswert ist es, daß der 14., ungeachtet der verkehrten Deutungen des R. Ismael von הראשון und בראשון in der Mischnah (Tr. מעשר שני 5, 6) ערב יום טוב הראשון של פסח genannt wird.

3) S. Talm j. Pessachim 1, 4 fol. 27 c u. vgl. Talm. b. ib. fol. 28 b und Sifre, ראה, § 130, woraus hervorgeht, daß auch R. Schimeon nicht nur mit seinem Zeitgenossen R. Meïr übereinstimmt, sondern, nach dem klaren Sinn seiner Worte, sogar die Berechtigung dieses Verbotes überhaupt bezweifelt. Freilich suchen die Tossafisten und nach ihnen auch Hr. Grünhut, seine Worte zu verdrehen und umzudeuten.

überhaupt bestreitet — dies hindert Grünhut dennoch nicht, sein „Niemals" auszusprechen. Hr. Grünhut stellt also hiermit den allgemeinen Grundsatz auf, daß eine Halachah, welche von einigen Rabbinen durch eine gezwungene — wie er sagt; durch eine unsinnige, wie ich denke — Deutung eines biblischen Verses gestützt wird, eo ipso als eine von Moses herrührende anzusehen sei, und er beruft sich dabei auf Maimonides, der, wie er behauptet, derselben Meinung sein soll. In der Wirklichkeit aber behauptet diese große rabbinische Autorität genau das Gegenteil.

Seine Angabe über die betreffende Meinung des Maimonides kennt er nur aus einer Äußerung von Z. Frankel in dessen Hodeg. in Mischnam S. 17, welche aber an dieser Stelle zu allgemein gehalten und nicht genau ist. Im Talm. b. (Tr. Maccôt, fol. 23b) wird nämlich die Meinung eines R. Simlai (aus dem 3. Jahrhundert) angeführt, daß es 613 Ge- und Verbote gebe, nämlich 365 Verbote, entsprechend den Tagen des Jahres, und 248 Gebote, entsprechend den 248 Gliedern des menschlichen Körpers. Schon im neunten Jahrhundert machten sich die Rabbinen daran, diese 613 Ge- und Verbote festzustellen. Auch verschiedene religiöse Dichter suchten eine Aufzählung dieser Gebote in den für das Pfingstfest, חג השבועות, das angebliche Fest der Offenbarung auf dem Berge Sinai, מתן תורה, bestimmten religiösen Gebeten, אזהרות genannt, in poetischer Form zusammen zu stellen. Maimonides aber hat ein ganzes, ziemlich umfangreiches Buch in arabischer Sprache über diese 613 Gesetze geschrieben, bekannt unter dem hebräischen Titel ספר המצות, „das Buch der Gebote". Gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts sind von diesem Buche drei verschiedene hebräische Übersetzungen verfertigt worden. Von zweien haben sich nur Bruchstücke erhalten, die dritte, von Moses Ibn Tibbon herrührende, etwas harte und nicht leicht verständliche Übersetzung ist öfters gedruckt und auch von Frankel benutzt worden. 1882 erschien der Anfang dieses Werkes — wo das Zitat, welches wir hier heranziehen, sich findet — im arabischen Text mit der glatten und leicht verständlichen hebräischen Übersetzung des Salomo Ibn Ajub[1]), und 1888 erschien in Paris eine gute Ausgabe des ganzen arabischen Originals[2]). Diese zuverlässigen Ausgaben benutze ich hier.

In der Einleitung stellt Maimonides 14 Kategorieen von Gesetzen auf, die bei den Juden zwar Gültigkeit haben, aber dennoch nicht zu den 613 mosaischen Gesetzen gerechnet werden können. Zu diesen rechnet er (in der zweiten Kategorie) die Gesetze, welche man vermittelst der 13 exegetischen Regeln, י"ג מדות, festgestellt oder aus einem Ribbuj (vermeintlichen Pleonasmus, oder scheinbar überflüssigen Worte oder Buchstaben) gefolgert hat. Zu dieser Stelle gibt Maimonides selbst folgende Erläuterung. Die meisten religiösen Satzungen, اكثر احكام الشريعة, sagt er, beruhen auf Folgerungen der 13 exegetischen Regeln, und es können in Bezug auf diese Satzungen verschiedene Meinungen herrschen, قد يقع فيه (يعنى في الحكم) الاختلاف (d. h. es können in Bezug auf ihre Gültigkeit verschiedene Ansichten herrschen). Es gibt aber auch auf jenen 13 exegetischen Regeln beruhende Satzungen, welche auf von Moses herrührenden Überlieferungen basieren, wobei aber die Weisen jene 13 Regeln nur als Stütze gebraucht haben; bei solchen Satzungen aber gibt es keine Meinungsverschiedenheit (لا خلاف فيها (يعنى فى الاحكام. Um aber diese beiden Arten von auf den 13 Regeln sich stützenden Satzungen zu unterscheiden, stellte er folgendes als Regel auf: wenn eine Satzung vermittelst der 13 Regeln aufgestellt und dabei ausdrücklich gesagt

1) Das Buch der Gesetze des Moseh ben Maimum ... von M. Peritz; s. das. S. 10f. u. 19f. d. arab. Textes.

2) Le livre des préceptes par Moïse ben Maimoun ... par Moïse Bloch; s. das. S. 7 u. 12.



wird, daß jene von Moses selbst überliefert sei, ist sie als mosaisch anzusehen; ist dies aber nicht ausdrücklich gesagt, so ist jene Satzung als rabbinisch zu betrachten.

Man sieht also, daß Maimonides genau das Gegenteil von dem sagt, was Grünhut ihm in den Mund legt. In unserem Falle ist Rabbi Jehudah (gegen Mitte des 2. Jahrhunderts) der einzige, welcher behauptet, daß das Verbot, am 14. Nachmittags gesäuertes Brod zu geniessen, mosaisch sei; sein Zeitgenosse und Gegner R. Meïr, der sonst sehr streng ist und von dem alle anonymen Halachôt in Mischnah herstammen sollen, sagt ausdrücklich, daß jenes Verbot ein rabbinisches sei, und daß man unter בראשון (Exod. 12, 18) den 15. und nicht den 14. zu verstehen habe; desgleichen bestreitet auch R. Schimeon die Ansicht des R. Jehudah[1]). Nach der angeführten Stelle aus Maimonides könne ja auch in Bezug auf eine wirklich (natürlich nach der Meinung der Rabbinen) von Moses überlieferte Halachah gar keine Meinungsverschiedenheit stattfinden.

Für die Wissenschaft kann es ja übrigens ganz gleichgültig sein, welche Satzungen die Juden als direkt von Moses überliefert ansehen, da es in der sogenannten mündlichen Überlieferung der Rabbinen sicher keine einzige gibt, die von Moses herstammt oder herstammen könnte. Mögen die stockorthodoxen Juden in Podolien, Ostgalizien, Hinterungarn und in den Synagogen in Jerusalem, mit dem Daumen der rechten Hand durch die Luft gestikulierend, über diese für sie wichtigen Fragen verhandeln. Die Wissenschaft hat mit denselben nichts zu schaffen. Da aber Hr. Grünhut in eine geistig so vornehme Gesellschaft geraten ist, mußte ich mich hier so ausführlich mit der läppischen Frage beschäftigen, ob das Verbot, am Nachmittag des 14. Gesäuertes zu essen, von Moses selbst oder von den Rabbinen herrührt, um abermals darzutun, daß Grünhut sich auf Autoritäten beruft, die das Gegenteil von dem sagen, was er von ihnen behauptet, und daß sein ultraorthodoxer Standpunkt weit über den der gelehrten orthodoxen Juden hinausgeht.

II. Die Tagesstunde der Darbringung des Passalammes.

Ich sagte dann weiter (oben S. 135 ff.), das Verbot, am 14. Nachmittags Gesäuertes zu essen, hänge zusammen mit der, wie ich behaupte, spätern Auffassung von בין הערבים im Sinne von Nachmittag und nicht Abenddämmerung, und daß infolge der Hinaufschiebung der Schlachtzeit des Passalammes das Verbot entstanden sei, zu dieser Zeit Gesäuertes zu geniessen. Dieses Verbot, sagte ich weiter, muß daher aus späterer Zeit herstammen. Dabei verweise ich auf Ibn-Esra und Maimonides, welche den Zusammenhang dieses Verbotes mit der Schlachtzeit des Passaopfers aussprechen. Darob erhebt Grünhut (S. 546 f.) ein großes Geschrei, spricht von Stellen, die ich übersehen haben soll — die ich aber in Wirklichkeit unmöglich habe übersehen können —, fuchtelt mit sechs Ausrufungszeichen durch die Luft und hat die Vermessenheit zu sagen, ich hätte einen Satz „eingeschmuggelt". — Die Sache verhält sich aber wie folgt. Die Stellen, welche er (S. 546 f.) wohl absichtlich

1) Vgl. die oben S. 155 Anm. 3 angeführten Stellen. Daß Maimonides in der von Grünhut (S. 546) angeführten Stelle sich für die Meinung des R. Jehudah erklärt, hat einen ganz äußerlichen Grund; denn R. Meïr, als sehr selbständiger Charakter, machte sich bei dem damaligen Patriarchen, R. Schimeon ben Gamaliel (II.), zur persona ingrata, und wahrscheinlich wurde aus diesem Grunde der Grundsatz aufgestellt, daß man sich in Streitpunkten zwischen R. Meïr und R. Jehudah nach der Meinung des letzteren zu richten habe. Dessen ungeachtet bilden dennoch die Lehrsätze des R. Meïr den Grundstock der Mischnah.

aus Mechiltah und Sifre und nicht aus dem Talmud zitiert[1]), finden sich auch wörtlich in den von mir auf der vorangehenden Seite zitierten und besprochenen Stellen Pessachim 5 a und 28 b, deren Inhalt ich S. 4 (= 540) angegeben habe und die ich also unmöglich übersehen haben konnte. Ja, ich kenne sogar noch eine ausführlichere Stelle, die Grünhut sicher nicht kennt; denn sie findet sich in den 1890 zuerst edierten, neulich erst, in einer aus Jemen gebrachten Schrift aufgefundenen Fragmenten einer Mechiltah des R. Ismael zu Deuteronomium (S. 14 ed. Hoffmann, zu Deut. 16, 3). Ich zitierte aber diese Stellen (S. 5 = 541) absichtlich nicht, weil hier der Zusammenhang jenes Verbotes mit dem Passalamm überhaupt auf eine verzwickte, recht rabbinische Art mit einer lahmen Deutung von על und עליו Exod. 23, 18 und Deut. 16, 3) dargetan wird; ich zog es daher vor, auf J. E. und M. zu verweisen, wo mit klaren und vernünftigen Worten darauf hingewiesen wird, daß jenes Verbot im engen Zusammenhange mit der Zeit der Schlachtung des Passalammes steht. Daß dieses Verbot von Autoritäten des zweiten Jahrhunderts n. Chr. erörtert wird, habe ich S. 5 (= 541) ausdrücklich gesagt, und auch S. 4 (= 540) führe ich die Begründung dieses Verbotes von R. Ismael an, ohne ihn übrigens zu nennen. Daß dieser sein Lehramt in den ersten Dezennien des zweiten Jahrhunderts (frühestens 115 n. Chr.) begonnen hat, habe ich selbst (Pm. S. 100 Anm. col. 2 oben) nachgewiesen[2]). Die Zeit seiner Lehrtätigkeit war mir somit völlig bekannt. Grünhut möchte aber dieses angeblich mosaische Verbot hinaufschieben und versetzt R. Ismael in das erste Jahrhundert (S. 548), behauptet, daß schon R. Jehudah ben Battira (richtig: Bathyra), der wirklich in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts gelebt hat, die Meinung des R. Ismael vertrete, und verweist dabei auf Talm. jer. Pess. 3, 6. Dieses Zitat hat Grünhut erdichtet; es befindet sich nicht nur nicht an der von Grünhut zitierten Stelle, sondern überhaupt nirgends[3]).

Nachdem ich die Meinung von J. E. und M. über diesen Zusammenhang des Verbotes, Gesäuertes zu essen mit der (Hinaufschiebung der) Schlachtzeit, angeführt hatte, fügte ich selbst dann hinzu: „Und es wäre daher (infolge der Verschiebung der Schlachtungszeit auf die Nachmittagsstunden) unpassend und auch praktisch unzulässig, zur Zeit der Darbringung des Opferlammes, welches am Abend verzehrt werden soll, Gesäuertes zu geniessen". Dies sind meine Worte und meine rationelle Erklärung jenes Verbotes nach der neuen Deutung von בין הערבים auf die Nachmittagsstunden. Darüber erhebt Grünhut (S. 527) wieder einen großen Lärm und sagt: Maimonides spreche ja gar nicht von „passend" oder „unpassend", von „zulässig" oder „unzulässig", und ich hätte den Satz: „welches am Abend verzehrt werden soll" „eingeschmuggelt". Ja, Maimonides spricht wirklich nicht von „passend" oder „unpassend",

---

1) Ich sage „absichtlich", damit es scheine, als ob ich diese Stellen nicht kenne.

2) In der Broschüre ist S. 4 (= 540), Z. 14 die Ziffer 2. — ob in meinem Manuskript oder in der Druckerei, weiß ich nicht mehr — ausgefallen. Dagegen ist die Stelle S. 6 (ob. S. 136) oben richtig, wo ich sage, daß die Deutung des R. Ismael nur von babylonischen Amoräern des 3. und 4. Jahrhunderts vertreten wird; denn der Talm. jer. erwähnt diese Deutung so gut wie gar nicht und keiner der palästinensischen Amoräer vertritt sie. Da hat Grünhut wieder einmal eine Unwahrheit gesagt; denn er behauptet (S. 549 oben), ich hätte gesagt, der Talm. jer. kenne dies Verbot gar nicht. Wie wäre dies möglich, da dasselbe in der Mischnah erwähnt wird, zu welcher der T. j. ebenso wie der T. b. so eine Art von Kommentar bildet?

3) Dieses von Grünhut erdichtete Zitat, das mir a priori verdächtig war, hat mich reichlich 7—8 Stunden gekostet. In der von Grünhut zitierten Stelle steht kein Wort davon. In meiner reichen Bibliothek befinden sich verschiedene Hilfsmittel, um eine gesuchte Stelle in den beiden Talmuden aufzufinden. Ich suchte überall und überzeugte mich zuletzt, daß diese Stelle nur eine Dichtung, aber keine Wahrheit sei.

sondern dies sage **ich**, und jenen Satz, der übrigens gar nichts Verfängliches enthält und nur auf das Faktum hinweist — wurde denn das Passamahl nicht am **Abende** verzehrt?! —, soll ich in **meine eigenen Worte** eingeschmuggelt haben!

Das, was **Grünhut** (S. 549) aus Deuter. 16, 4 heraustüfteln will, ist mir völlig unbegreiflich. Die Worte בערב ביום הראשון bedeuten dem Sinne nach: „am Abend des ersten Tages", d. h. des Festes, also des 15. So haben diese Stelle die ältesten Rabbinen[1]), sowie auch die besten jüdischen Kommentatoren[2]) des Mittelalters verstanden, mit dem Unterschiede nur, daß die ersteren diesen Vers auf die **Chagigah**, während die letzteren ihn auf קרבן פסח beziehen. Nur **Raschi** allein, offenbar von der oben angeführten Deutung von הראשון (Exod. 12, 15) des **R. Ismael** beeinflußt, bezieht ביום הראשין auf den 14. Aber auch er führt zuletzt die Auffassung der alten Rabbinen an. Ob mit תזבח das Schlachten oder Opfern gemeint sei, ist hier völlig gleichgültig; denn diese beiden Handlungen hingen eng zusammen und folgen **unmittelbar** hintereinander, was in der Mischnah (Pessachim 5, 9 f.) ausdrücklich gesagt ist. Wenn aber **Grünhut** (l. c. a. 3) sagt, daß „das Pessachlamm erst in der **Nacht geopfert** wurde", so muß ich mich darüber sehr wundern; kennt er denn nicht den, auf Grund von Levit. 7, 28 basierten, allgemein bekannten Grundsatz, daß Opfer nur am Tage und **niemals in der Nacht** dargebracht werden durften[3])? Aus dem Gesagten ist, glaube ich, genügend erwiesen, daß das Verbot, am Nachmittage des 14. Gesäuertes zu geniessen, nicht nur kein mosaisches ist, sondern überhaupt aus nachchristlicher Zeit herstammt.

Meinen ausführlichen Nachweis (Pm. S. 37—43), daß man **früher** בין הערבום im natürlichen Sinne des Wortes, d. h. als „**Abenddämmerung**" aufgefaßt und daß es erst in **späterer** Zeit im Sinne von **Nachmittag** umgedeutet wurde, **kennt er gar nicht**; denn er hat, wie gesagt, mein Buch gar nicht gelesen. Nur aus den wenigen, darüber in der Broschüre (s. oben S. 141) gefallenen Worten erfuhr er, daß ich mich, gegen die Auffassung der Rabbinen, für die Meinung, daß בין הערבים = Abenddämmerung sei, als die **alte** Auffassung ausgesprochen habe. Dies gefällt natürlich **Grünhut** nicht, und er hat den Mut zu behaupten, **Gesenius** hätte gesagt, die **rabbinische Auffassung fände im arabischen Sprachgebrauche eine Stütze**, während **Gesenius** in seinem Thesaurus S. 1065, col. a, genau das **Gegenteil** sagt und für die Annahme, daß בין הערבים = Abenddämmerung sei, Belege aus arabischen Schriftstellern und Lexikographen beibringt. Wenn **Grünhut** auf Stellen der rabbinischen Literatur sich stützt oder auf solche hinweist, die für seine Behauptungen nichts beweisen oder gar genau das Gegenteil besagen, befremdet dies mich wenig; denn er rechnet darauf, daß die Leser dieser Zeitschrift größtenteils nicht in der Lage sind, solche Zitate zu kontrollieren; daß er aber den Mut hat, auch mit **Gesenius** so zu verfahren, dazu gehört schon sehr große Unverfrorenheit. In der Anmerkung führt er einige, auf dem Bazar von Jerusalem aufgeschnappte arabische Benennungen für die verschiedenen Tageszeiten an, die aber hier gar nichts beweisen; den, ביך הערבים genau entsprechenden, klassischen Ausdruck بين الاعشآ بين, worunter keineswegs die Zeit von $12^1/_2$ nachmittags an gemeint sein kann, kennt er nicht, obgleich **Gesenius** davon l. c. spricht. Die von ihm weiter

1) So Sifra, צו, 12, 7; Sifre, ראה, 131; die Fragm. der Mechiltah d. R. Ismael zu Deut. 16, 4 (ed. Hoffmann S. 15) und Talm. b. Pess. fol. 71 a.

2) Z. B. Nachmanides, Abravanel und viele andere z. St.

3) S. Talm. b. Sabb. fol. 132 a; Zebachim fol. 98 a und an mehreren anderen Stellen; vgl. auch Maimonides, Cod. הלכוה מעשי הקרבנות, 4, 1. Nur Überreste des Abendopfers durften in der Nacht auf den Altar gebracht werden; s. Mischn. Berachôt 1, 1 und Megillah 2, 6 und vgl. den Kommentar des Maimonides z. d. Stellen.

S. 550f. angeführten Beweise für die Richtigkeit der rabbinischen Auffassung von בין הערבים = Nachmittagsstunden, sind ja alle längst bekannt und sind von mir l. c. besprochen und von den Karäern seit fast 1100 Jahren siegreich widerlegt worden.

Grünhut tritt nun gegen meine Behauptung auf, daß das Passalamm, als Privatopfer, קרבן יחיד, in alter Zeit am Sabbat nicht dargebracht werden durfte, und daß der Grundsatz: „das Passalamm verdränge den Sabbat", d. h. daß es am Sabbat geopfert werden dürfe, einer spätern Zeit angehört; dabei verweist er auf meine Broschüre S. 14 f. = S. 547 f. (ob. 140). Das, was ich darüber in meinem Buche S. 20—31 sage, kennt er gar nicht. Darauf bemerkt er: „Wo diese angeblich ältere Lehre auch nur mit einer Silbe erwähnt wird, das weiß so recht selbst Chwolson nicht anzugeben." O, dies weiß ich sehr gut; möchte er doch nur das, was ich l. c. S. 20—31 sage, nachlesen, und dann wird er sehen, daß ich dies wohl weiß. Aber er kennt ja meine ganze Beweisführung ganz und gar nicht. Ja, noch schlimmer; er schreibt mir eine Beweisführung für meine These zu, von der sich bei mir kein Wort findet, und kämpft als ein orthodoxer Held gegen seine eigenen Windmühlen. Er sagt nämlich dann weiter (S. 551): Die Prämissen, auf denen meine These sich gründet, sind folgende: „a) Die Mischnah in Temura (2, 1) lehrt: „Gemeindeopfer" verdrängen den „Sabbat"; b) Talm. b. Joma (S. 50a ff.) lehrt: „das Pessachlamm ist als Gemeindeopfer zu betrachten — eine Lehre, die (nach meiner Meinung, wie Grünhut glaubt) erst später aufgestellt wurde (? Grünhut) —: folglich kann unmöglich in älterer Zeit das Pessachlamm den Sabbat verdrängt haben." Höret und staunet! Von diesen Prämissen findet sich bei mir kein Wort. Ich habe überhaupt gar nicht zu beweisen gesucht, daß das Passalamm ein Privatopfer sei, weil darüber gar kein Streit und keine Meinungsverschiedenheit herrscht. Wenn die von mir Pm. S. 20 ff. besprochene Erzählung von der Disputation Hillels mit den Bene-Bathyra über die Frage, ob die Opferung des Passalammes den Sabbat verdränge, überhaupt echt ist (vgl. S. 26 f.), scheint Hillel wohl die Absicht gehabt zu haben, es durchzusetzen, daß man das Passalamm als Gemeindeopfer ansehe. Aber in der Tosiftha, ursprünglich auch in der Mischnah und dann auch im Talmud wird es als eine allgemeine Meinung angesehen, daß das Passalamm ein Privatopfer ist. Ich konnte somit nicht, wie Grünhut S. 552 behauptet, aus der Mischnah Temura 2, 1 etwas herausgelesen haben, was darin nicht steht, da ich diese Mischna gar nicht erwähne; ich konnte ferner nicht behauptet haben, daß die Lehre des Talm. b. Joma 50a ff.: das Passalamm sei als Gemeindeopfer zu betrachten, erst später aufgestellt wurde; denn an dieser Stelle fol. 50a und 51a wird genau das Gegenteil gelehrt, nämlich, daß das Passaopfer nach der Meinung aller als ein Privatopfer anzusehen sei. Wie Grünhut es gewagt hat, hier so arg die Wahrheit zu verdrehen und zu sagen: im Talmud stehe da und da so und so, während an den betreffenden Stellen genau das Gegenteil steht, bleibt mir unerfindlich; er dachte vielleicht: ad majorem halachae gloriam et antiquitatem brauche man es christlichen Theologen, den Lesern jener Zeitschrift, gegenüber mit der Wahrheit nicht so genau zu nehmen.

Grünhut sagt weiter (S. 552): ich hätte wohl angenommen, daß das Passaopfer nicht zu alten Zeiten als Gemeindeopfer angesehen werde, aber nicht bewiesen. Ja, aber wozu denn dies erst beweisen, da darüber gar kein Streit herrscht und dies überall als unzweifelhaft vorausgesetzt wird? so Tosiftha Temura 2, 1 wurde in dem ursprünglichen Text, der in T. b. Joma 50a zitiert wird, das Passaopfer zu den Privatopfern gerechnet. Es wird also an diesen Stellen und noch an vielen anderen, die ich nicht alle im Kopfe habe, als ausgemacht angesehen, daß das Passaopfer ein Privatopfer sei, aber man wunderte sich darüber, warum dieses den Sabbat verdränge, während die חגיגה, die man als Gemeindeopfer,

קרבן צבור, ansah, den Sabbat nicht verdrängt. Man fand daher dafür folgende Erklärung: beim Passaopfer, sagte man, sei die Zeit bestimmt, die חגיגה dagegen könne während der ganzen Festwoche dargebracht werden. Daß diese Erklärung aber nur ein Notbehelf war, ersieht man daraus, daß, wenn der Pfingsttag auf einen Sonnabend fiel, die חגיגה, gegen die ausdrückliche Vorschrift, nach dem Feste dargebracht wurde[1]), also doch nicht zur vorgeschriebenen Zeit. Aus den Diskussionen in den angeführten Stellen scheint mir hervorzugehen, daß in früherer Zeit nur die öffentlichen, mosaisch vorgeschriebenen Opfer für das ganze Volk, am Sabbat dargebracht werden durften; die Opfer dagegen, welche von Privatpersonen ausgingen, wie z. B. die חגיגה und das Passalamm, durften nicht am Sabbat geopfert werden, obgleich sie für alle verpflichtend waren. Erst nachdem die Rabbinen es den Sadducäern gegenüber, aus uns nicht mehr bekannten Gründen, durchgesetzt hatten, daß das Passalamm auch am Sabbat geopfert wurde, entstand die Frage, warum nicht auch die חגיגה den Sabbat verdränge, und da erst kam man auf das, wie wir gesehen haben, falsche und inkonsequente Auskunftsmittel, daß es nicht darauf ankomme, ob ein Opfer ein öffentliches oder privates sei, sondern darauf, ob dasselbe an eine bestimmte Zeit gebunden sei oder nicht. Konsequent blieb man freilich, wie gesagt, dabei nicht; denn die חגיגה wurde faktisch in dem angegebenen Falle auf einen Wochentag verlegt.

Grünhut verweist ferner (S. 553) auf verschiedene Stellen in der Mischnah, wo ausdrücklich gesagt ist, daß das Passalamm am Sabbat geopfert werden darf[2]). Da macht er es aber ebenso wie Hr. Prof. Schürer; ich führte ja alle betreffenden Hauptstellen an und suche ausführlich zu beweisen, daß alle diese Mischnajôt eben die spätere Halachah repräsentieren und daß die ältere religiöse Praxis dahin ging, daß jenes Opfer am Sabbat nicht dargebracht werden durfte. Mögen nun Hr. Prof. Schürer und Grünhut diese meine Behauptung bestreiten, aber mich doch nicht auf jene Mischnajôt verweisen, die ich selbst anführe und deren Wert als Zeugen für die alte Zeit ich bestreite.

Die Hauptquelle über die Disputation zwischen Hillel und den Bene-Bathyra über die Frage, ob das Passaopfer den Sabbat verdränge oder nicht, die ich S. 20—23 mitgeteilt und dann bis S. 31 besprochen habe und welche den Angelpunkt meiner ganzen

---

1) Mischnah, Chagigah 2. 4; vgl. weiter unten.

2) Grünhut verweist hier auf einige Stellen der Mischnah, auf welche ich (Pm. S. 20, A. 2) nicht hingewiesen habe, weil ich mich begnügte, die Hauptstellen und nicht die verschiedenen Stellen, wo von der Sache nur im Vorbeigehen die Rede ist, zu zitieren.

Wenn Grünhut aber auf „die gewiß ganz alte Mischnah Schekalim 8, 3" verweist, bemerke ich darauf, daß daselbst nur gesagt ist, daß, wenn man ein Messer am 14. gefunden hat, gleichviel ob derselbe auf einen Wochentag oder auf einen Sabbat fiel, könne man es ohne vorhergehende Reinigung zum Schlachten des Passalammes gebrauchen. Beweist denn diese Mischnah mehr als die von mir zitierten Hauptstellen, wo ausdrücklich gesagt wird, daß das Passaopfer am Sabbat ebenso dargebracht werde, wie an den anderen Wochentagen? Aber mit einem solchen Zitate wird schon dem nicht kontrollierenden Leser ein bischen Sand in die Augen gestreut. Woher weiß es denn Grünhut, daß diese Mischnah „gewiß ganz alt" sei? Er verweist dabei auf Frankels Hodegetica ad Mischnah, S. 16; da steht aber nur, daß es in unserer, am Ende des 2. oder am Anfange des 3. Jahrhunderts redigierten Mischnah ältere Bestandteile gäbe, wobei er auf einzelne Punkte hinweist, aber von dieser Mischnah ist dabei keine Rede. Unter den Hauptstellen, auf welche ich verweise, befindet sich auch Pessachim 5, 1—5; darauf bemerkt Grünhut: Chwolson gab fälschlich 5, 1—5 an; es muß, wie er behauptet, 5, 1—6 heißen. Mein Zitat ist aber richtig, denn 6 steht kein Wort über die betreffende Frage. Wieder nur Sand in die Augen! Das, was Grünhut hier S. 553, A. 4 sagt, hat gar keinen Sinn; denn nicht über den „Beweis von dem Beschneidungsgebot", den Hr. Prof. Schürer beibringt, habe ich mein Erstaunen ausgedrückt; ich wunderte mich nur darüber, daß Schürer mich mit einer Mischnah belehren will, die ich selbst zitiere.

Beweisführung bildet, ich sage: diese dem Talm. jer. entnommene Hauptquelle kennt Grünhut gar nicht. Er kennt nur den sehr verkürzten Bericht darüber in der Tosiftha und den ebenfalls verkürzten und dabei noch tendenziös geänderten in Talm. b. (vgl. Pm. S. 23 f.). Für jeden, der die Hauptquelle kennt, liegt es auf der Hand, daß Tos. und T. b. nur aus derselben ihre Berichte entnommen haben. Für Herrn Grünhut dienen diese beiden, augenscheinlich abgeleiteten Quellen als neue Zeugen für die wörtliche Richtigkeit und volle Glaubwürdigkeit jenes Berichtes über die erwähnte Disputation und den angeblich vollen Sieg Hillels.

Grünhut führt dann (S. 553 f.) noch eine Stelle aus Talm. b. Pessachim fol. 70 b an, die an und für sich gar nichts beweist, die er aber zur Ehre Gottes gefälscht und falsch übersetzt hat, damit sie scheinbar etwas gegen mich beweise. Ich übersetze diese Stelle wörtlich und teile auch die Übersetzung von Grünhut mit. Diese Stelle lautet: „Jehudah, der Sohn des Dorotheus, hat sich mit seinem Sohne Dorotheus (von den anderen Lehrern) getrennt, ging und siedelte sich in Daroma [1]) an. Wenn Elias [2]), sagte er, kommen und Israel fragen wird: warum habt ihr die Chagigah nicht am Sabbat dargebracht? Was werden sie (d. h. die Weisen) darauf antworten? Ich wundere mich (sagte er ferner) über die zwei Größen der Zeit, שני גדולי הדור, Schemaja und Abtalion, die doch große Weise und große Schriftdeuter waren, daß sie Israel nicht gelehrt haben, daß die Chagigah den Sabbat verdrängt.“ Grünhut übersetzt diese Stelle wie folgt: „Jehudah ben Dortai, er und sein Sohn begaben sich an einem Pessachrüsttage, der auf Sabbat fiel, nach dem Süden von Jerusalem, denn sie sagten, wenn der Prophet Elias käme usw. Ich staune über die zwei Größen unserer Zeit usw.“ Die gesperrt gedruckten Worte finden sich nicht im Originale. Weshalb er den Satz: „an einem Pessachrüsttage, der auf Sabbat fiel“ eingeschmuggelt — richtig „eingeschmuggelt“ — hat, liegt auf der Hand. Ebenso ist es einleuchtend, weshalb er die Worte שני גדולי הדור falsch mit: „die beiden Größen unserer Zeit“ übersetzt; er wollte dadurch jenen Jehudah zum Zeitgenossen von Schemaja und Abtalion machen, von denen die Tradition herrühren soll, daß das Passaopfer den Sabbat verdränge. Was beweist nun diese richtig übersetzte Stelle? Ich denke nur dies, daß es einmal einen Rabbi gegeben hat, welcher behauptete, daß die Chagigah am Sabbat geopfert werden dürfe und der sich deshalb mit seinen Genossen verzankt hat, welche entgegengesetzter Meinung waren. Dieser Jehudah ben Dorotheus ist nämlich sonst völlig unbekannt und kommt nur an dieser Stelle vor. Die Amoräer im Talm. l. c. behandeln ihn sehr wegwerfend. Wann er gelebt hat, ist gleichfalls völlig unbekannt [3]). Grünhut macht ihn durch seine falsche Übersetzung zum Zeitgenossen des Schemaja und Abtalion, den wirklichen oder angeblichen Lehrern Hillels, auf deren Tradition derselbe sich berufen haben soll, als er behauptet hat, daß das Passaopfer den Sabbat verdränge. Die Worte שני גדולי הדור bedeuten nämlich nicht „zwei Größen unserer Zeit“, sondern nur

---

1) לדרום heißt im allgemeinen der Süden; es gab aber im Süden Palästinas eine bestimmte Provinz, welche Darom oder Daroma genannt wurde; es gab sogar ein oberes und unteres Daroma; s. Talm. jer. Tr. מעשר שני 5, 7, f. 26 c und Tr. סנהדרין 1, 2, f. 18 d.

2) D. h. der Prophet Elias, der angebliche Vorläufer des Messias, der nach der Meinung der Rabbinen alle unentschiedenen religiösen Fragen und Zweifel lösen wird.

3) Die Angabe, daß schon Schm. und Abt. den Satz überliefert hätten, daß das Passaopfer den Sabbat verdränge, ist, wie ich vermute, eine aus der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. stammende Erdichtung (s. Pm. S. 26 f.); und da R. Jehudah ben D. hier auf diese Lehrer als solche Überlieferer anspielt, möchte ich daraus folgern, daß er selbst erst gegen Mitte des 2. Jahrhunderts gelebt hat.

„zwei Größen der Zeit", womit ebenso gut Personen der Gegenwart, wie der Vergangenheit bezeichnet werden können, etwa wie der arabische Ausdruck: اوحد الزمان von Berühmtheiten der Gegenwart und der Vergangenheit gebraucht wird. Der folgende Satz lautet: שהן חכמים גדולים, „welche (d. h. Schm. und Abt.) große Weisen sind", worauf man vielleicht folgern könnte, daß Schm. und Abt. seine Zeitgenossen waren; aber in der besten und ältesten Handschrift des N. Rabinowitz steht nicht שהן, sondern שהיו [1]), d. h. welche waren usw. Es folgt somit aus dieser wohl authentischen Mitteilung durchaus nicht, daß das Passaopfer schon in alter Zeit am Sabbat dargebracht wurde.

Ich sagte ferner: da man in alter Zeit das Passalamm nicht in den Nachmittagsstunden, sondern während der Abenddämmerung geschlachtet und dargebracht hat, so konnte dies am Freitag ebensowenig geschehen wie am Sabbat, und gab dafür zwei Motive an, nämlich 1) weil die ganze Zeit der Abenddämmerung von den Juden, Samaritanern und auch selbst von den Karäern immer schon zum Sabbat gerechnet wurde, so daß man sich zu dieser Zeit jeder an diesem verbotenen Arbeit enthielt (s. Pm. S. 43 und ib. A. 1); dann 2) weil die relativ kurze Zeit der Abenddämmerung wohl zum Schlachten und zur Darbringung des Passalammes ausreicht, aber nicht zum Braten desselben. Den ersteren Grund übergeht Grünhut mit Stillschweigen; in Bezug aber auf den zweiten ruft Grünhut (S. 554) mit großem Pathos aus: „Hier hat Chwolson der Halachah einen Schlag ins Gesicht versetzt" und verweist auf Talm. b. Pessachim fol. 58 a. Den Vorwurf, einer Halachah (allerdings weiblichen Geschlechts) einen Schlag ins Gesicht versetzt zu haben, nehme ich mir nicht allzusehr zu Herzen, aber in dem gegebenen Falle ist dies einfach nicht wahr.

Pessachim fol. 58 a findet sich nämlich die Bestimmung der Mischnah, daß das Passalamm für gewöhnlich nach $2^1/_2$ Uhr Nachmittags (unserer Zeit) geschlachtet und geopfert wird; wenn aber der 14. auf einen Freitag fällt, geschieht dies eine Stunde früher, d. h. nach $1^1/_2$ Uhr. Darauf wird im Talm. ib. bemerkt, daß diese Bestimmung deshalb getroffen wurde, damit man Zeit genug zum Braten des Lammes haben sollte, weil dieses den Sabbat nicht verdränge, צלייתו לא דחי שבת. Hier habe ich also keiner Halachah ins Gesicht geschlagen. Freilich ist mein Standpunkt jetzt wie zuvor, daß das Opferlamm in früherer Zeit überhaupt nicht während der Nachmittagsstunden, sondern zur Zeit der Abenddämmerung geschlachtet und geopfert wurde. Auch die andere von Grünhut angeführte Stelle, Mischnah, Sabbat 1, 11, spricht nur scheinbar gegen mein zweites Motiv. Hier heißt es nämlich: „Man darf das Passaopfer (am Freitag) in der Dämmerungszeit (עם חשיכה, oder bevor es dunkel wird) in den Ofen hinunterlassen". Dies steht aber durchaus nicht im Widerspruche mit meiner Annahme wenn ich sage: wenn man in der relativ kurzen Zeit der Abenddämmerung in einem nicht zu sehr geräumigen Lokal (vgl. Pm. S. 50 ff.) gegen 1000 Lämmer oder auch noch mehr schlachten, abziehen, ausweiden, die Opferstücke für den Altar aussondern und noch manches andere mit ihnen zu machen und zuletzt auf den Schultern nach Hause tragen mußte, blieb vor Eintritt der Dunkelheit keine Zeit mehr auch nur für den Beginn des Bratens. Nach Eintritt der Dunkelheit war das Braten der Opfer für alle Fälle verboten. Dagegen steht die angeführte Bestimmung der Mischnah im grellen Widerspruch: 1) mit der eben zitierten Mischnah, Pess. 5, 1, wonach das Passaopfer am Freitag eine Stunde früher als gewöhnlich, d. h. nach $1^1/_2$ Uhr Nachmittags, geschlachtet werden muß, um, wie im Talmud erläutert wird, genügend Zeit zum Braten zu haben; dann 2) mit dem allgemein — auch von den Samaritanern und Karäern — rezipierten Grundsatz, daß die Zeit der Abenddämmerung schon zum Sabbat

1) S. Rabinowitz, דקדוקי סופרים, Var. lect. in Mischn. et in Talm. b. Tr. Pessachim S. 210, Anm. z. St.

gehört, zu welcher Zeit jede an diesem verbotene Arbeit nicht verrichtet werden durfte (s. Pm. S. 43, A. 1 und S. 128 den Nachtrag z. d. St.); endlich 3) mit dem in derselben Mischnah, Sabbat 1, 11, unmittelbar vorher ausgesprochenen Verbot, am Freitag zu der Zeit etwas in den Ofen zu setzen, das nicht schon vor Beginn des Sabbats, מבעוד יום, gar werden kann. Diese Widersprüche werden in den beiden Talmuden nicht bemerkt; dagegen wird im Talm. jer. (Sabb. 1, 15 fol. 4b) auf einen Widerspruch mit Mischnah, Pess. 5, 10, hingewiesen. Hier wird nämlich zuerst (5, 5) angegeben, wie die Opferer des Passalammes sich in drei Abteilungen verteilten, die hintereinander in den Tempel hineingelassen wurden (s. Pm. S. 52); darauf wird (5, 8) bemerkt, daß, wenn der 14. auf einen Sabbat fällt, man ebenso verfährt; zuletzt folgt (5, 9 und 10) die Beschreibung, wie das Opfertier abgezogen, ausgeweidet wurde usw. Dabei wird die Meinung des R. Elazar angeführt, nach der die Abziehung der Haut am Sabbat in einer Beziehung auf eine andere Weise stattfindet als an den anderen Tagen. In der letzten Mischnah (5, 10) wird angegeben, wie man gewisse Opferstücke auf den Altar darbringt. Darauf wird gesagt: „Die erste Abteilung bleibt (nach Vollendung der Opferhandlung) auf dem Tempelberge, die zweite in dem Raume zwischen dem Gitter und dem Tempel, die dritte bleibt auf ihrer Stelle, (d. h. im Tempel). Beim Eintritt der Dunkelheit, חשיכה, gehen sie fort (vom Tempelberg) und braten ihre Passalämmer". Die Kommentatoren, Raschi, Maimonides und andere beziehen den letzten Satz auf den Fall, wenn der 14. auf einen Sabbat fiel, wobei die Opferer vor Eintritt der Nacht die Passalämmer nicht nach Hause tragen durften. Der Talm. jer. aber findet, daß diese Angabe im Widerspruche stehe zu der oben angeführten Mischnah, Sabb. 1, 11, wo es heißt, daß es erlaubt sei, am Freitag in der Dämmerungszeit das Passalamm in den Ofen hinunter zu lassen. Dieser Talmud faßte also jenen Schlußsatz allgemein auf, d. h. in dem Sinne, daß das Opferlamm immer erst nach Eintritt der Nacht gebraten wurde; denn nach der erwähnten Auffassung der Kommentatoren gibt es ja hier gar keinen Widerspruch; denn am Freitag konnte man nicht bis zur Dunkelheit warten, während man am Sabbat dies tun mußte. Sonderbar ist es, daß Talm. jer. diesen Widerspruch mit denselben Worten beseitigen will, mit denen im Talm. b. (Sabb. fol. 20a) jene Ausnahme für das Braten des Passaopfers am Freitag zur Zeit der Dämmerung motiviert wird. Wir halten also vorläufig die Tatsache fest, daß das Passalamm in früherer Zeit, nach Angabe der Mischnah, Pess. 5, 10, immer erst nach Eintritt der Nacht gebraten wurde. Nach Mischnah Sabb. 1, 11 begann man das Braten des Lammes am Freitag erst zur Zeit der Abenddämmerung, und nach Pess. 5, 1 geschah dies am Freitag schon am Tage. Alle diese Widersprüche erkläre ich mir auf folgende Weise, wobei ich etwas weit ausholen muß, damit auch dem mit diesen Fragen nicht genügend vertrauten Leser die Sache ganz verständlich wird.

Die Mischnah ist zwar kein so chaotisches Werk, wie der Talm. b., der aus einer Sammlung von confus, ungeordnet und oft untreu überlieferten Verhandlungen besteht, und der durch äußere Verhältnisse ungeordnet und unvollendet blieb; immerhin aber ist auch sie kein einheitliches Werk; denn es sind darin Elemente aus verschiedenen Zeiten und verschiedenen Schulen enthalten. Es fehlt daher auch da nicht an zahlreichen Widersprüchen, die zwar nicht so arg sind wie im babyl. Talmud, aber doch nicht weggeleugnet werden können. Wenn man die verschiedenen Mechiltôt, Sifra, Sifre und besonders die Tosiftha aufmerksam studiert, das darin Gesagte mit der Mischnah vergleicht, bekommt man einen Einblick in die Werkstätte derselben und man kann sich dann eine Vorstellung von der Art und Weise machen, wie letztere entstanden ist und komponiert wurde.

Das Wesen der Sadducäer, ihre Differenzen mit den Pharisäern — vorzugsweise

hermeneutischen und halachischen Charakters[1]); — ferner die Motive, weshalb die Pharisäer ihre, so oft durch gewaltsame, dem einfachen Sinne der Schrift widersprechende Deutungen unterstützten Neuerungen gegen die Sadducäer durchzusetzen suchten; endlich der Kampf der Ersteren gegen die Letzteren und der endliche Sieg der Pharisäer, unter deren Joch die Sadducäer sich mit Ingrimm beugen mußten, — dieses alles, sage ich, soll noch erst erforscht und beschrieben werden. Dieses alles zu ergründen ist schwierig, ja sehr schwierig, aber nicht unmöglich. Wie dies zu machen sei, habe ich in meinem Buche (S. 17 f.) angedeutet, aber auch nicht mehr als dies. Eine solche Arbeit zu unternehmen, die, wenn sie gut gemacht wird, wegen der damit eng verbundenen Folgerungen, eine weittragende Bedeutung haben kann, ist wahrlich der Mühe wert.

Dreimal — man könnte wohl auch sagen viermal — sind Juden mit einem nassen Schwamm über ihre religiöse Vergangenheit gefahren und haben sie mehr oder minder gründlich verwischt. Der erste, welcher dies getan hat, war der Verfasser des Paralipomenon, oder richtiger, diejenigen haben dies getan, welche wie er gedacht und in seinen Anschauungen gelebt haben; höher hinauf will ich nicht gehen, obgleich der Beginn dieses Werkes sicher einer früheren Zeit (teilweise wohl schon vielleicht 621 v. Chr.) angehört. Es ist ein unsterbliches Verdienst deutscher Theologen, daß sie das so stark verwischte Palimpsest der Vergangenheit, wenn auch mit etwas zu großer Sicherheit, aber doch im Ganzen mit Glück, entziffert haben.

Zum zweiten Male geschah dies, und zwar sehr gründlich und mit großem Erfolge, im zweiten nachchristlichen Jahrhundert. Die Sadducäer hatten aufgehört, offizielle Vertreter des Judentums zu sein; die Pharisäer oder die Rabbinen, was so ziemlich dasselbe ist, behielten allein das Feld, und sie allein waren die offiziellen Vertreter des Judentums, die uns ihre literarischen Leistungen in verschiedener Form hinterlassen haben. Da fuhren sie mit einem nassen Schwamm über die ganze Vergangenheit und suchten ihre, teilweise schon früher aufgestellten Behauptungen zur Geltung zu bringen, daß nämlich ihre Lehren und ihre Normen von Moses herstammten, daß diese von jeher die alleinherrschenden gewesen, daß es niemals anders gewesen sei, daß alle Propheten, die frommen Könige in Israel, ja sogar die Patriarchen nach ihren Normen gehandelt und in ihren Anschauungen gelebt und daß sie allein und ausschließlich das ganze religiöse Leben seit Esra geregelt hätten. Alle Fälle, wo früher gegen ihre Normen und Bestimmungen gehandelt wurde, sagten sie, waren nur momentaner Abfall und Ketzerei. Daß ihre Lehren irgend welche Wandlungen durchgemacht und sich allmählich entwickelt haben, wollten sie keineswegs zugeben, und selbst die entgegengesetzten Meinungen ihrer Häupter wurden samt und sonders für „die Worte des lebendigen Gottes" erklärt. Da sie nun behaupteten, daß ihre religiösen Normen von jeher die alleinherrschenden gewesen seien und da ihre Gegner — wenigstens seit der Zerstörung des zweiten Tempels — keine schriftstellerische Tätigkeit entwickelt haben[2]), gelang es ihnen vollkommen, einen Schwamm über die ganze Vergangenheit seit Esra zu führen und uns in irrtümliche und irreführende Anschauungen über eine fast 600jährige Periode der jüdischen Geschichte zu erhalten, von denen die allermeisten Juden, und zum Teil auch christliche

1) Die philosophisch-dogmatischen Differenzen, die Josephus Fl. für seine heidnischen Leser so hübsch herausgeputzt hat, haben in den Streitigkeiten zwischen Pharisäern und Sadducäern eine nur untergeordnete Bedeutung gehabt. Die Hauptrolle spielten dabei rituelle und juridische Fragen.

2) Im ersten christlichen Jahrhundert haben die Sadducäer bestimmt einen schriftlichen Kodex kriminalrechtlichen Inhalts gehabt, und die Rabbinen haben zum Andenken an dessen Beseitigung einen Festtag eingesetzt. Karäer des 10. Jahrhunderts behaupten, daß es noch zu ihrer Zeit sadducäische Bücher gegeben habe.

Gelehrte, sich noch nicht befreit haben. Glücklicherweise haben sie uns selbst Palimpseste aus der Vergangenheit überliefert, die gut leserlich sind, wenn man nur den richtigen Schlüssel zu ihrer Entzifferung findet. Sie führen nämlich in ihren älteren Schriften ziemlich oft anonyme Meinungen an, welche sie durch Schriftdeutungen der verkehrtesten und gewaltsamsten Art hartnäckig bekämpfen; da man aber von mehreren dieser anonymen Meinungen jetzt positiv weiß, daß sie sadducäische sind, so ist man wohl berechtigt, wenn auch nicht alle, doch wenigstens viele solche, auf die angegebene Art bekämpften anonymen Meinungen gleichfalls als sadducäische anzusehen und sie als diejenigen Normen zu betrachten, welche vor dem Siege der Pharisäer im öffentlichen religiösen Leben die maßgebenden waren. Außerdem haben sich auch andere Zeugnisse über die religiösen Normen der früheren Zeiten erhalten; sie müssen aber erst aus den tief vergrabenen Trümmern hervorgesucht und richtig verstanden werden.

Zum dritten Male haben Gaonim des 9. Jahrhunderts mit einem solchen Schwamm gewirtschaftet, und es ist ihnen sehr gut gelungen, die berechtigten religiösen Eigentümlichkeiten der Juden in der Diaspora gründlich auszurotten und ihrem babylonischen Talmud die Alleinherrschaft zu verschaffen. Ihre lebendigen, sogar sehr tätigen und zum Teil recht berechtigten Gegner, die Karäer, wurden einfach als Abtrünnige hingestellt und in manchen Gegenden heftig verfolgt oder sogar ausgerottet, während sie in Wirklichkeit teilweise Repräsentanten älterer religiöser Normen waren.

Die Pharisäer sind oft bei Einführung ihrer Neuerungen zu Konsequenzen gedrängt worden, die ihnen über den Kopf wuchsen, wodurch sie manchmal auch inkonsequent wurden und, sozusagen, aus der Rolle fielen. Die alten Feste im Pentateuch hatten bekanntlich ursprünglich einen rein agronomischen Charakter und erst später, und zwar innerhalb der pentateuchischen Periode, wurde ihnen eine religiös-nationale Bedeutung beigelegt. Dies geschah mit dem Oster- und dem Laubhüttenfeste, dagegen blieb das Pfingstfest (Wochenfest, חג השבועות) in jener ganzen Periode ein חג הקציר, ein יום הבכורים. Da haben die alten Rabbinen aus Exod. 19, 1—11 herausgetüftelt, daß die Offenbarung am Berge Sinai am 6. des 3. Monats, d. h. am 6. Sivan, stattgefunden hätte [1]). Da aber das Wochenfest um dieselbe Zeit fiel, in alter Zeit zwischen den 6. und 12., wurde dieses Fest zum Feste der Offenbarung, יום מתן תורתנו [2]), umgestempelt. Wie, mag man gesagt haben, soll denn dieser Geburtstag der Thora und der jüdischen Religion nicht hoch gefeiert werden?! Man nagelte daher das Wochenfest an den 6. Sivan an. Da aber dieses Fest nach Lev. 23, 15 ff. nach Ablauf von sieben Wochen gefeiert werden soll, mußte man auch den Anfang dieser sieben Wochen auf ein bestimmtes Monatsdatum festsetzen. Im Pentateuch heißt es aber, daß die Zählung dieser Wochen an einem Sonntag des Osterfestes, ממחרת השבת, beginnen soll, der aber auf die Zeit zwischen dem 16.—22. des ersten Monats fallen kann. Daher wurde von ihnen der klare Sinn der Worte ממחרת השבת umgedeutet und behauptet, daß unter שבת hier an dieser Stelle der erste Feiertag, also der 15. zu verstehen und mit ממחרת השבת der 16. gemeint sei [3]). Infolge dieser Deutung konnte aber das Wochenfest auf

1) Darüber, daß die Offenbarung der zehn Gebote am 6. Sivan stattgefunden habe, stimmen alle überein, nur R. Jose ist der Meinung, daß der übrige Teil der Thora erst am 7. offenbart wurde; s. Mechiltah, יתרו, 3; Targum Jonathan zu Exod. 19, 3. 9 f. und 17. Talm. b., Sabbat fol. 86 b. Joma fol. 7 b und Taanith fol. 28 b.

2) Diese Bezeichnung für das Wochenfest kommt schon in den ältesten Bestandteilen der Gebete vor.

3) Den Grundgedanken von dem Zusammenhang dieser gewaltsamen Deutung mit der Idee von der Offenbarung am 6. Sivan verdanke ich einem genialen jüdischen 83 jährigen Greise.



jeden Tag der Woche fallen, also auch auf einen Sabbat. Da war aber die Frage, was man mit der Chagigah in einem solchen Falle machen solle, da dieses Opfer nach allgemeiner Ansicht den Sabbat nicht verdrängt? Die Rabbinen entschieden nun, daß die Chagigah am Sonntag nach dem Feste durgebracht werden solle, obgleich die Chagigah als Festopfer nach den deutlichen mosaischen Bestimmungen nur am Feste selbst geopfert werden soll; auch die Rabbinen selbst haben sonst den Grundsatz ausgesprochen, daß diese Opfer nur während des Festes geopfert werden dürfen[1]. Ihr oben angeführtes Prinzip, daß diejenigen Opfer, die an eine bestimmte Zeit gebunden sind, den Sabbat verdrängen, ging nun hier in die Brüche.

Unter בין הערבים verstand man früher nach der natürlichen Bedeutung dieses Ausdrucks die Zeit der Abenddämmerung. Die Rabbinen aber stellten die Behauptung auf, daß damit die Nachmittagsstunden von $12^1/_2$ Uhr an gemeint seien. Bei einer anderen Gelegenheit dagegen sagten sie selbst, daß darunter die Zeit von 3 oder gar 4 Uhr Nachmittags zu verstehen sei. (Pm. S. 42.) Sie fallen auch gewissermaßen aus der Rolle, wenn sie im Vorbeigehen berichten, daß gewisse Leute, welche am Rüsttage beschäftigt waren, Abends, לערב, ihr Passaopfer geschlachtet haben (Tosiftha, Oholot 3, 4). Aus Mischnah, Pess. 5, 10, ersieht man, daß dasselbe nach Eintritt der Nacht gebraten wurde. Die natürliche Folgerung davon ist, daß das Passalamm am Freitag zur Zeit der Abenddämmerung nicht geschlachtet werden konnte, weil man dann keine Möglichkeit gehabt hätte, das Opfertier zu braten. Später schob man zuerst die Zeit des בין הערבים nur auf zwei Stunden hinauf, und man gestattete infolgedessen das Passalamm zur Zeit der Abenddämmerung in den Ofen zu schieben (Mischnah, Sabbat 1, 11), was aus den oben angegebenen zwiefachen Gründen sonst verboten war. Noch später dehnte man die Zeit der בין הערבים auf die ganze Nachmittagszeit aus, d. h. von $12^1/_2$ Uhr an, rückte dann die Zeit der Opferung des Passalammes am Freitag um eine Stunde hinauf (Mischnah, Pess. 5, 1), damit, wie im Talmud erklärt wird, das Opfertier noch am Tage gebraten werden könnte. Elemente aus verschiedenen Zeiten und verschiedenen Anschauungen haben sich somit in der Mischnah erhalten. Irgend einer bestimmten Halachah habe ich nicht ins Gesicht geschlagen — obgleich ich mir gar kein Gewissen daraus mache, es zu tun, wenn es nötig ist —; aber ich behaupte, daß der Rabbinismus der Mischnah wesentlich aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts stammt, und daß er erst im 2. Jahrhundert seine volle Ausbildung und, wenn ich mich so ausdrücken darf, Fleisch und Knochen bekommen hat. Man darf daher nicht aus den Bestimmungen der Mischnah ohne weiteres auf den religiösen Brauch zur Zeit Christi folgern; die entgegengesetzte Meinung ist grundfalsch und irreführend.

Ich habe mich hier abgemüht, um zu beweisen, daß 2×2 nicht $= 7$, sondern 4 sei, und es kostete mich nicht wenig Mühe, die Sache so darzustellen, daß meine Beweisführung gegen die durch falsche Zitate und grobe Fälschungen gestützten Behauptungen des Hrn. Grünhut selbst den Gelehrten einleuchtend und überzeugend würde, welche mit den halachischen Fragen nicht genügend vertraut sind. Mein Unwille darüber, daß ich gezwungen wurde, meine Zeit zu vergeuden, um eine solche Polemik zu führen, ist keineswegs gegen die so hochstehende Redaktion dieser Zeitschrift gerichtet. Ich bin a priori davon vollkommen überzeugt, daß Hr. Prof. Hilgenfeld keine Abhandlung von einem unbekannten, ultraorthodoxen

1) Daß man später durch eine verkehrte Deutung eine Erklärung für diese, den klaren Worten der Schrift widersprechende Bestimmung gefunden hat, versteht sich von selbst; vgl. Talm. b. Chagigah fol. 17a; Moëd-Katen fol. 24b und Rosch-ha-Schanah fol. 4b.

jüdischen Waisenvater aus Jerusalem in seine Zeitschrift aufgenommen hätte, wenn sie ihm nicht von einem als kompetent in solchen Sachen geltenden Manne empfohlen worden wäre. Diesem Manne gereicht diese Empfehlung nicht zur Ehre; denn so viel weiß doch jeder christliche Theolog, daß das ganze Gerede von der direkt von Moses herstammenden mündlichen Lehre, worauf die Argumentation Grünhut's sich hauptsächlich gründet, ein rabbinisches Hirngespinst ist.

Nachtrag.

Auf der ersten Seite meiner Abhandlung findet sich eine Anmerkung von Hrn. Prof. Hilgenfeld, die ich nicht mit Stillschweigen übergehen möchte. Hr. Prof. H. sagt, ich hätte ihn in meinem Buche, Das letzte Passamahl Christi, S. 73 f., „scharf angegriffen“. Ich erlaube mir darauf zu bemerken, daß ich an jener Stelle einen talmudischen Satz — oder richtiger nur ein Wort in einem solchen — anders als er aufgefaßt, ihn aber dabei mit der ihm vollkommen gebührenden Hochachtung behandelt habe. In der Erwiderung des Hrn. Prof. H. auf meinem angeblich „scharfen Angriff“ verfuhr derselbe mit mir anders, was ich ruhig über mich ergehen ließ, obgleich meine Auffassung des fraglichen Wortes oder Satzes unzweifelhaft die richtige ist; denn so lange derselbe den Juden geläufig ist, d. h. seit Hillel, Philo, dem Verfasser des Buches Tobit, bis auf den heutigen Tag, haben gelehrte und ungelehrte Juden jenen Satz nicht anders aufgefaßt, als ich ihn verstanden habe; vgl. J. Bernays, Gesammelte Abhandl. I, S. 272—276. Die Hauptsache ist aber zu wissen, wie die Juden, die Zeitgenossen Hillel's, und auch später, jenen Spruch aufgefaßt haben.

Entschieden verpflichtet fühle ich mich gegen Hrn. Prof. H. dafür, daß er die Aufnahme des vorliegenden, Anfangs Dezember v. Js. eingeschickten „Erwiderung“, da ich von Grünhut so „scharf angegriffen“ wurde, „nicht abschlagen mochte“ und sie, nach einigen von mir vorgenommenen, nicht wesentlichen Kürzungen, vollständig zum Abdruck gebracht hat.

Hr. Prof. H. sagt ferner, er hätte „mit bis jetzt unwiderlegten Gründen behauptet“, daß die Worte *πρώτη τῶν ἀζύμων* den 14. Nisan bezeichnen, und verweist dabei auf seine Anzeige meines Buches in dieser Zeitschrift XXXVI, 4, S. 630 f. Ich frage, wer hätte denn diese Behauptung widerlegen sollen? Die neutestamentlichen Theologen sicher nicht; denn sie können doch unmöglich sagen, daß mit jenem Datum der 15. gemeint sei, da es an diesem Tage zu spät wäre, an eine Darbringung des Passaopfers zu denken. Es bleibt ihnen nichts übrig, als zu behaupten, daß mit dem Ausdrucke: „der erste Tag der ungesäuerten Brode“ der 14. gemeint sei, und daß die Kreuzigung Christi nach den Synoptikern am 15., d. h. am ersten jüdischen Osterfeste, stattgefunden habe. Die bei dieser Annahme bis jetzt unausgeglichenen Widersprüche der Synoptiker mit ihren eigenen Berichten werden — bei dem Mangel sicherer Kenntnisse von dem, was bei den Juden erlaubt oder unerlaubt ist[1]) —, mit

1) So scheint es manchem neutestamentlichen Theologen unbekannt zu sein, daß die Vornacht eines Festtages in jeder Beziehung als zu diesem gehörig angesehen wurde, so daß jede am Sabbat oder Feiertage verbotene Arbeit schon am Vorabend desselben — sogar von der Zeit der Abenddämmerung an — nicht verrichtet werden darf; mit dem Sonnenuntergange am Rüsttage beginnt der Sabbat oder der Feiertag. An einem Feiertage darf man Speisen nur für den laufenden, aber nicht für den nächsten Tag bereiten, selbst wenn dieser ein Sabbat ist. Freitag als erster Feiertag konnte daher nicht als *παρασκευή* bezeichnet werden. Ferner, Speisen zu bereiten am Feiertage für denselben Tag ist erlaubt; dagegen ist es verboten, Spezereien und Salben zurecht zu machen. Jeder Kauf und Verkauf am Feiertag



größeren oder geringeren Verstößen gegen faktische Verhältnisse[1]), so oder so verkleistert. Den Widerspruch der Angaben der Synoptiker mit denen im Evangelium Johannis — jetzt auch mit Evangelium Petri — läßt man ungelöst und auf sich beruhen. Ich habe aber in meinem Buche, d. l. Pm. (s. S. 59 ff., bes. S. 66 f.), bewiesen, daß der Verfasser der Leidensgeschichte Jesu im Evangelium Johannis eine sehr alte Quelle, die etwa aus der Zeit 50—55 herstammt, benutzt hat; man kann also unmöglich annehmen, daß dem Verfasser dieser Quelle der Todestag Christi nicht mehr genau bekannt war. Desgleichen habe ich dort bewiesen, daß die den Synoptikern gemeinsame Quelle — gleichviel wie man diese benennt —, ans der auch der Hauptinhalt der letzten Lebenstage Christi herstammt, wesentlich aus derselben Zeit herstammt. Man muß also annehmen, daß entweder dem einen oder dem andern dieser beiden alten, offenbar als Augenzeugen erzählenden, Berichterstatter um das Jahr 50 bis 55 — also 15—20 Jahre nach dem Tode Christi — der Todestag Jesu nicht mehr genau bekannt war, was auch besonders als unmöglich angesehen werden muß, da die Kreuzigung Jesu an einem so markanten Tage — am ersten Tage des Osterfestes oder am Passatage — stattgefunden hat; credent hoc theologi Christiani, sed non credit id Judaeus Apella. Welches Vertrauen verdienten nun die Berichte der Evangelisten überhaupt, frage ich, wenn man von diesem gewaltigen, für die Apostel und die erste Gemeinde Christi so erschütternden Ereignisse 15—20 Jahre nach dem Tode Jesu keine genaue Kunde mehr gehabt haben sollte?!

Die wirklichen jüdischen Gelehrten — Grünhut zählt nicht, obgleich Hr. Prof. Oort ihm einen Knix gemacht hat — halten es für ganz selbstverständlich, daß der 14. Nisan niemals als der erste Tag der der ungesäuerten Brode bezeichnet wurde. Sie halten es für einen reinen Zeitverlust, darüber auch nur ein Wort zu verlieren. Sie sagen auch, diese Sache ginge sie gar nichts an. Mich aber geht diese Sache aus den in meinem Buche, d. l. Pm., S. IV und 73, angegebenen Gründen sehr an, und ich denke, es sei die heiligste Pflicht eines Gelehrten, dem die Wissenschaft heilig ist, sein Möglichstes zu tun, um jeden von ihm erkannten Irrtum zu bekämpfen und jede von ihm gefundene Wahrheit zur Geltung zu bringen. Die Annahme, daß mit dem Ausdrucke πρώτη τῶν αζύμων der 14. gemeint sei, ist ein Irrtum von weittragender Konsequenz und muß daher bekämpft werden. Teilweise ist dies in meiner gegen Hrn. Prof. Schürer gerichteten Broschüre geschehen, wo ich nachgewiesen habe, daß der 14. zu allen Zeiten und bis auf den heutigen Tag immer auf eine bestimmte Weise, wie z. B. ערב פסח, עריבתא דפסחא und dem ähnlich, aber niemals als „der erste Tag der ungesäuerten Brode" — יום ראשון למצות, ein barbarischer, sonst überhaupt nirgends vorkommender Ausdruck[2]) — bezeichnet wurde. Es wäre daher, selbst wenn man annehmen

war immer streng verboten. Eine Gefangennehmung am Feiertage war erlaubt, aber eine Hinrichtung verboten, was, abgesehen von den rabbinischen Quellen, aus der Apostelg. 12, 3 f. zu ersehen ist.

1) Seit 30 n. Chr. befand sich der Sitz des Synhedrions nicht mehr in der לשכת הגזית beim Tempel, sondern in den sogenannten חנויות בני חנן, d. h. in den Kaufhallen der (hohepriesterlichen) Familie der Söhne Chanan (Annas). Das Gericht über Christus fand somit an der richtigen Stelle statt (vgl. d. l. Pm. S. 123 u. ib. Anm. 2). Zur Zeit des Josephus Fl. dauerte das Osterfest in der ganzen Diaspora acht Tage, und zwar vom 15.—22. — was bis auf den heutigen Tag der Fall ist. Der hinzugefügte Tag hieß: יום שני של גליות, der zweite Feiertag der Diaspora. Josephus bezeichnet übrigens Antq. 9, 13, 3 den 16. als den zweiten Tag des Osterfestes. Meine Annahme, daß die acht Tage des Josephus (ib. 2, 15, 1) vom 15.—22. zu rechnen sind, ist somit keine „unerweisliche Vermutung". Auch folgere ich, in Übereinstimmung mit Spannheim, aus Jos. B. J. 5, 3, 1, daß der 14. nicht zum Feste der ungesäuerten Brote gehörte; cf. ib. 2, 14, 3.

2) Man sagt: יום ראשון של סוכות, „der erste Tag der Laubhütten"; das einfache Volk nennt auch dieses Fest zuweilen schlechthin סוכות. Das Osterfest dagegen wird פסח oder חג המצות, „Pessach", oder „das Fest der ungesäuerten Brode" genannt, niemals aber schlechthin מצות, ein Ausdruck wie יום ראשון למצות klänge selbst für den 15. höchst barbarisch.

wollte, daß jene Benennung für den 14. ganz passend sei — was nicht der Fall ist — vollkommen unerklärlich, warum der Verfasser der Leidensgeschichte Jesu sich eines Ausdrucks bedient, der weder vor ihm, noch nach ihm jemals gebraucht wurde und weshalb er nicht die, allen Juden aller Zeiten geläufige Bezeichnung für den 14. gebraucht haben sollte.

Durch eine winzige konjekturale Textänderung, wie sie klassische Philologen und Herausgeber arabischer Texte zu Tausenden machen, werden alle Schwierigkeiten, unmögliche Annahmen und zahlreiche Widersprüche wie durch einen Zauberschlag beseitigt. Der Übersetzer der ursprünglichen, den Synopt. gemeinschaftlichen, westaramäisch abgefaßten Quelle hat, wie ich annehme, קמי, kamme, vor mit קמא, kamma, der erste verwechselt und dabei יומא, jaume, die Tage, jauma, der Tag, gelesen[1]). Herr Holtzmann sagt in bezug auf diese Konjektur, daß „mit hebräischen (hinzuzufügen: unvokalisierten) Buchstaben noch zahlreiche ähnliche Experimente“ sich anstellen ließen. Dies ist teilweise richtig; aber eben deshalb, weil unvokalisierte semitische Texte oft so verschiedenartig gelesen werden können, liegt bei einem übersetzten, m. E. unmöglichen Texte nichts näher als die Annahme eines Übersetzungsfehlers. Wenn aber Hr. Prof. H. meint, daß diese und noch „zahlreiche Experimente ... samt und sonders auf den Wert von Spielereien herabsinken gegenüber dem von der Exegese (wessen?) und der literarischen Kritik (abermals: wessen?) der Evangelien vollkommen klargelegten Sinne (???) des Marcustextes und seiner Abwandlungen bei Matthäus und Lucas“[2]), so erlaube ich mir dennoch an folgenden Punkten festzuhalten, nämlich: 1) der 14. wurde niemals als „der erste Tag der ungesäuerten Brode“ bezeichnet; 2) die Kreuzigung Christi kann nicht am ersten jüdischen Feiertage stattgefunden haben; 3) die Berichte der Synoptiker selbst zeigen darauf hin, daß der Tag der Kreuzigung ein Werkeltag und kein Feiertag war; 4) den ursprünglichen alten Berichterstattern über die letzten Lebenstage Jesu, aus denen die Synoptiker und das Evangelium Johannis das Wesentlichste ihrer Berichte geschöpft haben, muß der Todestag Jesu, sowie auch die Vorgänge am Abend der Gefangennehmung Christi in ihren wesentlichsten Bestandteilen — wozu der Genuß des Passamahles unbedingt gehört — genau bekannt gewesen sein. Mögen sämtliche neutestamentlichen Theologen der Welt, sich auf die angeblich abschließenden Resultate ihrer Forschungen — wie oft hat man von solchen gehört! — berufend, die obigen vier Sätze verwerfen, sie werden meine Überzeugung nicht schwankend machen. Trotz meiner 76 (jetzt — 1907 — 88) Jahre bin ich noch sehr kampflustig und bereit, meine Ansichten gegen christliche und jüdische Theologen zu verteidigen, wenn ich den passenden Ort dazu finden werde. Nach meiner bisherigen Erfahrung habe ich wenig Aussicht dazu, daß christliche Theologen mir die Spalten ihrer Zeitschriften zur weiteren Diskussion eröffnen werden. Wollte ich dagegen eine zweite vervollständigte Ausgabe meines Buches: „Das letzte Passamahl usw.“ veranstalten; — wobei ich natürlich meinen Irrtum, gewiße Kenntnisse des jüdischen religiösen Lebens und der jüdischen

1) Ich behalte mir vor, diese, bei dem sprachlich und orthographisch so sehr verwahrlosten jüdisch-aramäischen Dialekt sehr naheliegende Konjektur streng philologisch zu begründen.

2) Ich kann übrigens meine Verwunderung über die Gelehrten nicht unterdrücken, denen die Klagen der Kirchenväter — von Clemens Alexandrinus bis sogar auf Hieronymus — über willkürliche Textänderungen in den Evangelien wohl bekannt sind, und die selbst von Umarbeitungen der alten Texte und von Zusätzen zu denselben beständig sprechen, so viel Gewicht auf die unzweifelhaft späteren Zusätze in Luc. 22, 7: ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, und Marc. 14, 12: ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, legen. Diese Erklärung war ja in der ersten Zeit des Christentums absolut überflüssig. Der Fehler, der in den vorangehenden Worten steckte, machte dieselben unverständlich, und man fügte diese Erklärung nach dem Zusammenhange des folgenden Berichtes hinzu.

religiösen Gebräuche vorauszusetzen, vermeiden werde —, so setze ich mich der Gefahr aus, daß irgend einer der General-Berichterstatter sich bemühen werde, mein Buch, nach einem flüchtigen Durchblättern desselben, durch einige nichtssagende und nichts beweisende Phrasen, — die ein Mittelding zwischen Pochen auf die eigenen, angeblich abschließenden Forschungen und einem mitleidigen Herabsehen auf den unzünftigen Rebellen bilden, — tot zu machen. Die Herren Theologen möchten doch bedenken, wie oft sie — sowie auch alle anderen, welche sich mit abstrakten Wissenschaften beschäftigen — seit Jahrhunderten die Wahrheit gefunden zu haben geglaubt und dennoch viel mehr Irrtümer als Wahrheiten ans Licht gefördert haben.

Wer lange gelebt hat und nicht gerade einseitig ist, hat so manche Moderichtung in der Wissenschaft und so manche angeblich letzten Resultate derselben er- und überlebt. Etwas weniger Pochen auf das angeblich von der Wissenschaft definitiv Festgestellte und Klargelegte, auf das, was man so und so lange Zeit vom Katheder verkündigt hat, sowie auch etwas mehr Skepsis kann so manchem, sonst sehr hochstehenden Gelehrten nicht genug empfohlen werden. Möchten auch die neutestamentlichen Theologen mein Buch ohne Voreingenommenheit und mit einiger Aufmerksamkeit lesen, und sie werden sicher Manches darin finden, was sie nicht wissen und was ihnen von Nutzen sein könnte [1]).

1) Diese Abhandlung enthält teilweise Diskussionen, die für christliche Leser wenig Interesse haben; denn die Frage, ob dieses oder jenes rabbinische Ge- oder Verbot direkt von Moses selbst herrührt, was Grünhut behauptet und ich bestritten habe, ist doch für solche Leser eine vollkommen müßige. Ich wurde aber dadurch, daß ein Hilgenfeld eine Arbeit von einem Grünhut in seine Zeitschrift aufgenommen hat, zu dieser widerwärtigen Erwiderung gezwungen. Wie ich nachträglich erfahren habe, hat Hr. Prof. Hilgenfeld, der doch aus der vorliegenden Abhandlung ersehen konnte, wessen Geistes Kind Grünhut sei, abermals eine Erwiderung von Grünhut gegen meine Erwiderung in seine Zeitschrift aufzunehmen für gut und passend gefunden. Ich habe diese Abhandlung von Grünhut nicht gelesen und kenne auch ihren Inhalt nicht. Ich habe ja aus seiner ersten Abhandlung zur Genüge ersehen, daß ein mit kritischem Sinn begabter Mann nicht gegen einen Mann kämpfen kann, für den jedes Wort im Mischnah und Talmud, ja sogar im Schulchan Aruch (aus dem 16. Jahrh.) als heilig und infallibel gilt. Christliche Gelehrte, die unzweifelhaft nicht an die mosaische Herkunft des Pentateuchs glauben, veröffentlichen und lesen Abhandlungen eines ultraorthodoxen Juden aus Jerusalem, der behauptet, daß gewisse rabbinische Ge- und Verbote direkt von Moses herstammen und so alt wie das Pentateuch selbst seien!!! Aber diese Sache erklärt sich einfach dadurch: man wollte einen mit modernen Waffen kämpfenden unbequemen Gegner unschädlich machen, aber man hat dabei einen Fehlgriff gemacht; statt nämlich einen tapfern, gut bewaffneten Mann zum Kampfe gegen den unbequemen Gegner auszusuchen, hat man einen alten Nachtwächter mit seinem mittelalterlichen verrosteten Spieße als Kämpfer aufgestellt! — Aber ungeachtet der vielen überflüssigen Diskussionen, die ich aus dem Zusammenhange nicht herausreißen konnte, enthält doch diese Abhandlung für unser Hauptthema viel Nützliches und Aufklärendes (Prof. Nöldecke fand das hier S. 164 ff. Gesagte „ganz vortrefflich"), weshalb ich mich entschlossen habe, sie hier mit einigen Veränderungen zu veröffentlichen.

Anmerkung v. J. 1907.



Beilage 3.

Nachträge und Ergänzungen.

Geschrieben im Sommer 1907.

Seitdem dieses Buch erschienen ist habe ich nicht unterlassen, mich mit den Gegenständen zu beschäftigen, von denen in ihm gehandelt wird. Ich habe auch neues Material zur Erweiterung und Verbesserung des Inhalts gesammelt; darunter habe ich auch wichtige, das Passaopfer betreffende Auszüge bekommen aus dem arabisch abgefassten, handschriftlichen Werke des Kirkisanî[1]), eines der gelehrtesten Karäer aus den ersten Decennien des 10. Jahrhunderts, in denen der Verfasser auch Ansichten seiner Vorgänger anführt. Ich dachte daran, eine zweite, vermehrte und verbesserte Ausgabe meines Buches zu veranstalten. Als ich mich aber wegen dieser Angelegenheit an einen der ersten Verleger in Deutschland, der auch theologische Werke verlegt, gewandt hatte, sagte er mir, es sei riskant, eine zweite Ausgabe eines Werkes zu übernehmen, das so wenig Abgang (er wollte wohl sagen: Anklang) gefunden hat. Diese Zurückweisung meines Vorschlages habe ich wohl den Rezensenten zu verdanken, die ich, so hoch ich sie sonst achte, nicht für kompetent halte, ein Urteil über dieses Buch abzugeben, noch weniger es zu verurteilen, wie sie es getan haben. Indessen zeigte es sich aber, daß jener Verleger sich geirrt hat; denn die 850 Exemplare der Ausgabe sind längst vergriffen und die, wie ich authentisch erfahren habe, noch immer erfolgende Nachfrage nach diesem Buche kann nicht befriedigt werden.

---

1) Sein voller Name lautet Abû-Jusûf Jâqûb et-Qirqîsânî, und der Titel seiner, 937 n. Chr, verfaßten Schrift, von der in St. Petersb. kaiserl. öffentl. Bibl. und im Brit. Mus. umfangreiche Fragmente sich erhalten haben, lautet כתאב אלאנואר ואלמראקב. Sie zerfällt in 13 Abteilungen, מקאלאת, die wiederum in Kapitel eingeteilt sind. Vom Passaopfer handelt er besonders in der 8. Abteilung und gelegentlich auch in anderen Abteilungen, wie aus seinen Verweisungen zu ersehen ist. In der ersten Abteilung handelt er von den jüdischen Sekten, zu denen er merkwürdigerweise auch die Christen rechnet. Diese Abhandlung ist von großer historischer Wichtigkeit; denn der hochgebildete Verfasser, der große Reisen bis nach Indien gemacht hat, hat bei Abfassung seiner Berichte teils sehr alte Schriften benutzt, teils hat er seine Nachrichten direkt von Anhängern dieser Sekten erhalten. Es ist hier nicht der Ort, ausführlich von der Wichtigkeit dieser Nachrichten zu sprechen, welche späteren Karäern, sowie auch verschiedenen arabischen Gelehrten als Quelle gedient haben. Dr. A. Harkawi hat diese Abhandlung im arabischen Original veröffentlicht (Mitt. d. kais. russ. archäol. Ges. Bd. VIII, S. 247 ff.) und dabei eine wertvolle Einleitung in russischer Sprache vorausgeschickt; vgl. Jew. Quart. Rev. VII, S. 335 ff. 1894/95, wo eine kurze Anzeige dieser Arbeit von H. sich findet.

Wo die 800 Exemplare (50 habe ich erhalten und an Gelehrte verschenkt) verblieben sind, weiß ich nicht; denn die Wenigsten von denen in Deutschland, für die ich das Buch geschrieben habe, haben es gelesen, und die Zahl derjenigen, die es wissenschaftlich verwertet haben, ist noch geringer. Aber so viel ist mir bekannt, daß das Buch von vielen Laien und auch Geistlichen in Deutschland, England und besonders in Amerika gelesen wurde. Aus Los Angelos in Kalifornien sind mir mehrere, sehr günstige Anzeigen des Buches zugeschickt worden, darunter eine im Umfang einer stattlichen Broschüre[1]). Ja, die Amerikaner haben keine Traditionen und daher auch keine theologischen, und bei ihnen vererben sich nicht alte Irrtümer wie Erbkrankheiten von Generation zu Generation wie in Europa. In Frankreich hat der Pater Brucker in dem von den Jesuiten-Patres herausgegebenen gelehrten theologischen Journal[2]) mein Buch zweimal sehr günstig besprochen, und er stimmt mir in der Hauptsache völlig bei. In Deutschland ist Herr Prof. Ad. Merx in Heidelberg, so viel mir bekannt ist, der einzige Gelehrte, der mein Buch sehr aufmerksam gelesen und es in seinem großen, bahnbrechenden Werke „Die vier kanonischen Evangelien“ etc. vielfach benutzt hat, und er verweist auch an einigen Stellen den Leser auf dasselbe. In der Hauptsache, in bezug auf die Unmöglichkeit des Datums in Matth. 26, 17 und Mark. 14, 12, sowie auch in einigen anderen Punkten stimmt er mir vollkommen bei[3]).

Das von mir zu einer zweiten Ausgabe gesammelte Material konnte ich leider, aus rein äußerer Ursache, nicht verarbeiten und kann dies auch jetzt leider nicht. Seit einigen Jahren überfällt mich, aus rein klimatischen Ursachen, aus Mangel an Licht und Sonne, jeden Winter eine große Schwäche und Mattigkeit, so daß ich, ohne eigentlich krank zu sein, meine Zeit immer liegend oder halbliegend zubringen muß. Irgendwie produktiv tätig zu sein war mir absolut unmöglich, da ich gar nicht schreiben konnte. Selbst eine kurze Postkarte zu schreiben, bildete für mich eine ungeheuere Anstrengung. Die Sommer verlebte ich in Deutschland, wo ich mich für kurze Zeit gekräftigt fühlte, wo ich aber aus Mangel an Büchern nichts tun konnte. Während des vergangenen Winters fühlte ich mich so schwach, daß ich es nicht wagen konnte, die weite Reise nach Deutschland zu unternehmen. Ich zog daher in diesem Frühling nach Finnland, wo ich, im Walde und am Meere lebend, während eines wundervollen Sommers mich sehr rasch erholt habe. Mit Hilfe einiger weniger Bücher: eines hebr. A. T., eines gr. N. T., der 3. Ausgabe der Synopse von Huck und des erwähnten Buches von Merx, sowie auch mit Hilfe meines nicht geschwächten Gedächtnisses habe ich den folgenden Nachtrag abgefasst[4]). Der gütige Leser möge daher wegen dieser geringen Gabe Nachsicht gegen mich üben, da es mir unter den gegebenen Umständen unmöglich ist mehr zu leisten.

---

1) Abgedruckt in dem Journal: The peculiar people, a Christian Monthly. Vol. 10, Aug. 1897, No. 5.

2) Études, rev. fondé 1856 par les pères de la Comp. de Jesus, 1890, p. 387 ff. u. 1904 t. 100, p. 89—96.

3) Bei dieser Gelegenheit erlaube ich mir, Herrn Prof. Merx auf zwei von mir gemachte Mitteilungen aufmerksam zu machen, die er vielleicht übersehen hat. 1) Bei Gelegenheit eines Erbschaftsprozesses aus den siebziger Jahren des 1. chr. Jahrhunderts zitiert der Richter einen Vers aus einem Evangelium, welcher eine der ältesten Varianten zu Matth. 5, 17 bietet, wobei er auch von der Aufhebung der mosaischen Gesetze nach der Erscheinung Christi spricht, s. oben p. 99 und die Anm. 2. 2) Zur Erklärung von Matth. 23 führe ich verschiedene alte Aussprüche und harten Tadel gegen die „gefärbten“, d. h. heuchlerischen Pharisäer an, darunter auch ein sehr altes Dokument, das vielleicht aus der Zeit Christi herstammt und wo Spottnamen von 7 Arten falscher Pharisäer aufgezählt werden. Diese Spottnamen bilden interessante Parallelen zu den Äußerungen Jesu über die Pharisäer. Die Verse 2 u. 3, die in so grellem Widerspruch zu dem Folgenden stehen, beziehen sich, wie ich glaube, auf die Pharisäer überhaupt und die folgenden auf die „gefärbten“, d. h. falschen und heuchlerischen, auf die Pharisäer mit den erwähnten Spottnamen. S. oben p. 114 ff.

4) Die meisten Anmerkungen und lit. Nachweise habe ich beim Lesen der Korrektur nachgetragen.

Wesentliche Verbesserung zu S. 11 ff.

Hier habe ich eine Hypothese aufgestellt zur Erklärung des meines Erachtens unmöglichen Datums Matth. 26, 17 und Marc. 14, 12. Ich finde jetzt, daß jene Hypothese zu künstlich und daher unwahrscheinlich sei. Ich will daher eine viel einfachere Vermutung darüber aussprechen, wie jenes Datum ursprünglich gelautet hat und zugleich erklären, wie der jetzige Text entstanden ist, der so verwirrend gewirkt und zu falschen Folgerungen geführt hat. Nur muß ich hier einige Sätze vorausschicken.

Daß die Parallelstellen bei den Synoptikern aus einer gemeinschaftlichen Quelle stammen versteht sich für jeden Historiker von selbst, der mit orientalischer Geschichtsschreibung und der Art und Weise vertraut ist, wie im westlichen Orient Literaturwerke entstanden sind, sie sich entwickelten und veränderten, bis sie allmählich ihre letzte Gestalt angenommen haben; desgleichen muß dies auch dem Historiker einleuchtend sein, der mittelalterliche, westeuropäische Chroniken gelesen hat. Woher die größeren Abweichungen, Kürzungen, Erweiterungen etc. in jenen Paralleltexten herrühren, weiß ich nicht immer zu sagen, und ich denke, daß ich nicht der Einzige bin, der dies nicht weiß. Ob diese Änderungen etc. von den ursprünglichen Autoren herrühren, oder ob sie erst später allmählich von Verschiedenen gemacht wurden, oder ob beides geschehen ist, weiß ich gleichfalls nicht; oder soll ich, mit Erlaubnis der offiziellen neutestamentlichen Theologen, vielleicht gar ignoramus sagen, oder kann ich mich sogar bis zu ignorabimus versteigen? Ich persönlich habe keine Scheu diese Worte auch da auszusprechen, wo Andere glauben „Alles klar gelegt“ zu haben.

Veranlassung zu Änderungen gab es allerdings in Hülle und Fülle: die verschiedenen Strömungen innerhalb der Gemeinde Christi schon während der ersten Dezennien nach dem Tode Jesu, die rein palästinensische und die alexandrinische; die nomistische und die antinomistische Richtung; die verschiedene Stellung der christlichen Gemeinde zu den Pharisäern und den Juden überhaupt (vgl. die Synopt. und das Ev. Johann.); die allmählich veränderte Auffassung der Person Jesu; dieses alles und noch vieles Andere dem Ähnliches gab Veranlassung genug, die, wie ich unwiderleglich nachgewiesen habe, schon gegen 50 n. Chr. abgefasste gemeinschaftliche Quelle (vgl. oben p. 66 f.) vielfach zu verändern. Die kleinen Abweichungen in den Parallelstellen mögen davon herrühren, daß die gemeinschaftliche Quelle, die wahrscheinlich mit dem sogenannten hebräischen Ev. d. Matth. identisch ist, von verschiedenen Übersetzern verschieden übersetzt wurde[1]). Sagt doch schon der alte Papias von diesem Evangelium: „Jeder übersetzte es so gut er es konnte.“

Daß jene, wie gesagt, um 50 abgefaßte gemeinschaftliche Quelle in aramäischer Sprache, d. h. in der damaligen jüdischen Volkssprache abgefaßt und niedergeschrieben wurde, versteht sich eigentlich von selbst. Ein Mann aus dem Volke schrieb natürlich in einer seinen Volksgenossen verständigen Sprache und diese war die aramäische; dieses braucht nicht erst bewiesen zu werden. Jeder, der mit der alten rabbinischen Literatur bekannt ist, weiß es. Sogar im Tempel und bei öffentlichen Sendschreiben bediente man sich dieser Sprache. Waren doch die letzten Worte Jesu Christi, der sicher hebräisch verstanden und Propheten und Psalmen gut gekannt hat, aramäisch und nicht hebräisch; denn er sagte nicht am Kreuze hebr. „azabtani“, sondern aram. „schabaktani“. Zum Überfluß hat Wellhausen es bis zur Evidenz erwiesen, daß nicht nur jene Quelle, sondern auch andere, nur Matth. und

1) Bekanntlich haben sich von vielen altchristlichen Schriften verschiedene Rezensionen, sowie auch verschiedene, von einander sehr abweichende Übersetzungen erhalten.

Luc. gemeinschaftliche Quellen, ursprünglich aramäisch abgefaßt waren[1]). Bei einer Übersetzung ins Griechische aus einer von demselben in jeder Beziehung grundverschiedenen Sprache waren Mißverständnisse fast unvermeidlich, und selbst der richtig, aber wörtlich griechisch übersetzte aramäische Ausdruck wurde vielfach später mißverstanden. Es ist ja gar nicht lange her, daß ein Theolog die richtige Bedeutung des Begriffes „Himmelreich“ entdeckt hat! Und trotz Religionsunterricht und Konfirmationsstunde versteht die große Masse der Christenheit unter „Himmelreich“ so etwas wie „ein glückliches, zufriedenes Leben“. Man sagt: „Er (oder sie) hat das Himmelreich auf Erden“, womit gemeint ist, daß es ihm oder ihr hiernieden sehr gut geht, während der Ausdruck „das Reich des Himmels“, d. h. Gottes, einen ganz anderen Sinn hat.

Um eine fremdartig klingende Stelle im N. T. richtig zu verstehen — und die Zahl solcher Stellen ist sehr groß — muß man für die betreffende Stelle — Wort oder Phrase — das aramäische Äquivalent aufsuchen und die genaue ursprüngliche, übertragene und technische Bedeutung des betreffenden aramäischen Wortes resp. Phrase zu erforschen suchen. Wenn Christus sagte: „der Menschensohn wird zur Rechten der Kraft sitzen“, so ist dieses nur dann verständlich, wenn man weiß, daß das Wort „Kraft“ Äquivalent für גבורה ist und daß dieses Wort ursprünglich Kraft, Stärke bedeutet, aber in übertragenem Sinne גבורה als gleichbedeutend mit „Gott“ gebraucht wurde; zur Rechten der Kraft ist gleichbedeutend mit zur Rechten Gottes. Kann man denn die ersten Worte des Ev. Joh. in Luthers Übersetzung: „Am Anfang war das Wort“ richtig verstehen, wenn man nicht weiß, daß der gr. Äquivalent für „Wort“ Logos ist, und nicht genau die philosophische Bedeutung dieses Wortes kennt? Ebenso schwer ist es, einen griechisch wörtlich übersetzten aramäischen Ausdruck richtig zu verstehen, der im gegebenen Falle eine technische Bedeutung hat oder im übertragenen Sinne gebraucht wurde.

Ist die Kenntnis des Aramäischen zur Verständnis einzelner Ausdrücke und Phrasen im N. T. notwendig, so ist zum Verständnis des Ganzen, zur richtigen Abschätzung der Stellung Christi zum Judentum seiner Zeit und der Vergangenheit, in einem bei weitem höheren Grade notwendig ganz genau zu kennen: das öffentliche und private religiöse Leben der Juden der Zeit Christi, sowie auch ganz besonders die unter diesen, sowie auch in den späteren Zeiten (vgl. oben p. 70) verbreiteten religiös-sittlichen und ethischen Lehren und Anschauungen. Dieses wird allerdings von fast allen neutestamentlichen Theologen zugegeben, aber über die Mittel, diese Kenntnis zu erlangen, herrschen meist die falschesten Ansichten, die man nicht scharf genug bekämpfen kann. Über die Haggadah und deren spätere systematische Bearbeitungen in der mittelalterlichen Literatur als Quelle für die Sittenlehre und Ethik der Juden habe ich oben gesprochen (s. oben p. 69 ff. und 82 f. und vgl. ib. p. 83, Anm. 2). Was die Halachah, d. h. das praktische religiöse Leben der Juden anbetrifft, so glaubt man in der Mischnah ein treues Bild des religiösen Lebens der Juden zur Zeit Christi zu finden, und dieses wird mit einer beneidenswerten Sicherheit und Naivität behaglich nach der Mischnah geschildert.

1) S. Wellhausen, Einleitung in die ersten Evangelien; Berlin, 1905, S. 14 ff. Die Sprache der Juden zur Zeit Jesu ist nicht so unbekannt, wie Wellhausen glaubt (ib. S. 38). Denn es haben sich einzelne im Tempel gebrauchte aramäische Ausdrücke, sowie auch Aussprüche und, wenn auch sehr kurze, Dokumente in der damaligen Volkssprache erhalten, aus denen man ersehen kann, daß diese der Sprache in dem palästinischen Targum sehr ähnlich, wo nicht gar mit ihr identisch war; vgl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden, 2. Ausg., Frankfurt a. M., 1892, S. 7 f. die Anmerk. f.—k. u. S. 8 Anm. a.; A. Büchler, Die Priester und der Kultus im letzten Jahrzehnt des jerusalem. Tempels, S. 60 ff., wo Belege für das Gesagte sich finden.

Natürlich und verzeihlich war dies im 17. und 18. Jahrh., wo es noch keine jüdische Wissenschaft gab; aber jetzt kommt mir dies so vor, als wenn Jemand die altrömischen Rechtsverhältnisse zur Zeit der Republik nach dem Codex Theodosianus oder gar nach dem Corp. Jur. Just. schildern wollte. — Gewiß ist in diesen Schriften auch viel Altes enthalten; aber es ist schwierig, dieses Alte aus dem Wust von Neuem herauszufinden. Jedenfalls aber dürfen jene altrömischen Rechtsverhältnisse nicht in Bausch und Bogen nach jenen späteren Quellen geschildert werden. Dasselbe ist mit der Mischnah der Fall. Diese enthält vorzugsweise eine zum Teil einseitige Darstellung der Satzungen des Rabbinismus, wie dieser sich im 2. nachchristlichen Jahrhundert in der Schule des R. Akibah ausgebildet hat. Auch die Mischnah enthält, meist in modernisierter Form viel Altes, das aber meistens sehr schwer ist, unter dem vielen Neuen herauszufinden. Mit welchen Mitteln man die alten Halachôt eruieren kann, darauf habe ich oben p. 13ff., bes. p. 18f. hingewiesen. Ich muß aber noch auf eine sehr wichtige Quelle hinweisen, die ich dort nicht genug hervorgehoben habe.

Je mehr ich mich mit der religiösen Literatur der Karäer beschäftige, desto mehr wird es mir einleuchtend, wie viel alte, zur Zeit Christi geltende, sadducäische Halachôt sich bei ihnen, meistens bis auf den heutigen Tag, erhalten haben. Ich will hier ein Beispiel aus vielen anderen hervorheben. Bekanntlich sind die kirchlichen Ehegesetze in bezug auf das Verbot gewisser Verwandtschaftsgrade viel strenger als die rabbinischen. Es fragt sich nun, woher stammen diese strengen Eheverbote? Die Versuche, sie als von den Römern oder Griechen entlehnt zu erweisen, müssen als vollkommen gescheitert angesehen werden. Bei den älteren Karäern finden sich in bezug auf jene Verbote genau dieselben Bestimmungen wie in der älteren Zeit der Kirche. Ja noch mehr, die biblische Beweisführung für jene Verbote ist bei älteren Kirchenvätern fast identisch mit der bei den älteren Karäern [1]). Woher kommt dies? Diese Sache erklärt sich einfach auf folgende Weise. Die neuen erleichternden rabbinischen Bestimmungen in bezug auf Eheverbote sind erst gegen das Ende des 1. oder gar am Anfange des 2. Jahrhunderts schüchtern aufgetreten. Und da das Volk in bezug auf Incest sehr empfindlich ist, wollte man die neueren Erleichterungen nicht an die große Glocke hängen, man bestimmte daher, daß man von den Ehegeboten nicht in Gegenwart von drei Personen handeln dürfe [2]). In der älteren rabbinischen Literatur finden sich nur wenige Andeutungen über die sadducäischen Ehegesetze, aber diese stimmen mit denen der Karäer überein. Die Karäer sind also auch hier, wie in sehr vielen anderen Fällen, diejenigen, bei denen die alten sadducäischen Halochôt sich erhalten haben. Die ersten Christen aber haben die strengen sadducäischen Bestimmungen in bezug auf Eheverbote in die Kirche hinüber genommen, denn diese allein waren damals bekannt und allgemein akzeptiert [3]). Wenn es auch dem gewaltsamen Vorgehen

1) In späterer Zeit, als die Karäer zerstreut in sehr kleinen Gemeinden lebten, wobei, da alle Mitglieder derselben fast immer mehr oder minder in verwandtschaftlichem Verhältnisse zu einander standen, Heiraten fast unmöglich wurden, mußte man die alte Strenge ein wenig lockern.

2) Mischnah, Chagigah 3, 1. Viele jüdische Gelehrte, unter ihnen auch A. Büchler, haben sich vergebens viel Mühe gegeben, den Grund für diese scheinbar sonderbare Bestimmung ausfindig zu machen (s. Monatschrift für d. Wiss. d. Judent., Jahrg. 38, p. 108ff. und vgl. p. 109 die Anmerkung 1—3). Ich teilte Büchler mündlich die obige Meinung mit und er stimmte mir vollkommen bei. Daß die alten christlichen Ehegesetze mit denen der alten Karäer vollkommen übereinstimmen, ist den jüdischen Gelehrten, so viel ich weiß, wenig bekannt; sie konnten daher die aus dieser Tatsache zu ziehenden Folgerungen nicht machen.

3) Die Verwandtschaft, ja, fast Identität der christlichen Ehegesetze mit denen der alten Karäer war mir längst bekannt, ebenso war mir die Ursache der Verwandtschaft klar. Vor einigen Jahren habe ich bei der orient. Fakultät der St. Petersburger Universität eine Preisaufgabe gestellt: Die Verwandtschaft der

des Rabbi Jochanun ben Zakkai, etwa 60 n. Chr., gelungen ist, auch im Tempeldienst der rabbinischen Halachôt Geltung zu verschaffen (s. ob. p. 62 f.), so hat man Beweise dafür, daß die sadducäischen Satzungen im Volke nach Jahrhunderten sich erhalten haben[1]) und daß der Karäismus wesentlich nichts anderes ist als die Fortsetzung jener konservativen Richtung, welche die rabbinischen Neuerungen nicht angenommen und sich dann im Laufe der Jahrhunderte weiter entwickelt hat[2]).

---

christl. Ehegesetze mit denen der Karäer dokumentarisch nachzuweisen und die Ursache dieser Verwandtschaft zu erklären. Ein Zuhörer von mir, namens J. Markon, der gut hebräisch und arabisch versteht und somit imstande war, die in diesen beiden Sprachen abgefaßten, vorzugsweise handschriftlich vorhandenen Quellen, zu benutzen, hat diese Aufgabe, unter meiner allgemeinen Leitung, glänzend gelöst. Jetzt veröffentlicht er auf meine Veranlassung das Buch ספר הישר על העריות von dem berühmten Karäer des 11. Jahrhunderts Jeschuah ben Jehuda Abulfazaǵ Furkân, nach drei Handschriften, welches noch im Laufe dieses Jahres erscheinen wird. Dann will er auch die Fragmente aus dem Buche Kirkisânîs herausgeben, welche von den karäischen Ehegesetzen handeln. Zuletzt will er auch noch andere Stellen aus karäischen Kommentaren und Gesetzbüchern edieren, welche von demselben Gegenstande handeln. Das Material dazu findet sich auf der St. Ptbger. Kaisl. öffentl. Bibl. sehr reichlich.

1) Ich bin jetzt nicht in der Lage, das zuletzt gesagte zu beweisen; ich denke aber, daß dies nicht bewiesen zu werden braucht. Wer aufmerksam und mit Verständnis die Frage studiert hat, wie die Menschen sich immer zu den Religionen verhielten, zu denen sie seit altersher sich bekannt haben, wer ferner mit offenen Augen sieht, was noch jetzt in dieser Beziehung geschieht, gewinnt leicht die Überzeugung, daß eine jahrhundertalte religiöse Praxis nicht durch eine neue religiöse Richtung, wie mit einem Schwamm, weggewischt werden kann. Ja, man kann sich leicht überzeugen, daß je stärker der Druck der neuen religiösen Richtung auf die Anhänger der alten ist, um so zäher und kräftiger die letzteren an jenen alten religiösen Gebräuchen und oft sinnlosen Zeremonien festhalten. Diese haben eine viel längere Dauer und werden mit größerer Zähigkeit festgehalten, als die abstrakten dogmatisches Prinzipien, für die es bei der großen Masse der Bekenner an Verständnis fehlt. An zahlreichen Beispielen dafür aus allen Zeiten und Religionen fehlt es nicht. Lehrreich dafür ist u. a. das Verhalten der letzten Heiden im byzantinischen Reiche, die noch im 7. Jh. sogar in Konstantinopel ihre geheimen Konventikel hatten. Die Geschichte der entsetzlichen Leiden und Verfolgungen der russischen Altgläubigen, welche die nur Äußerlichkeiten betreffenden Neuerungen des Patriarchen Nikon im XVII. Jh. — unter andern z. B. Bekreuzigung mit drei Fingern statt mit zwei und dem Ähnliches — nicht annehmen wollten, bildet ein frappantes Beispiel für das oben gesagte. Durch die Gewalttätigkeit eines R. Jochanan ben Zakkai und dessen Anhänger in einer revolutionären Zeit sind die alten Satzungen seiner Gegner, der, wenn ich mich so ausdrücken darf, altgläubigen Sadducäer, nicht plötzlich aus der Welt geschafft worden; ja viele von jenen Satzungen haben sich sogar unter den rabbinischen Juden noch sehr lange erhalten. Seit etwa 300 v. Chr. hat das offizielle Judentum, in verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise, einen Vorhang über die Vergangenheit gezogen, und hat unsern Blicken alles, was nicht ihm (d. h. dem offiz. Judentum) gehörte, entzogen. Allmählich erfahren wir was hinter diesen Kulissen vorgegangen ist, wonach man eifrig forschen muß. Aus den offiziell jüdischen Quellen hatten wir nichts, ja absolut nichts über die großartige, einflußreiche Bewegung, die innerhalb der jüdisch-griechischen Gemeinden vor sich gegangen ist. Suchen wir die jüdischen Petrefacten auf, bestreben wir uns dieselben richtig zu deuten und dann erst wird es uns allmählich gelingen ein richtiges Bild zu erlangen von dem Judentum zur Zeit Christi und der zunächst folgenden Zeit (vergl. oben S. 13 ff. u. 2. Beilg. S. 147 f. u. S. 164 ff.). Es versteht sich aber von selbst, daß bevor man die Petrefacten sucht, man zuerst, ohne Vorurteile und Voreingenommenheit das erforschen muß, was klar vor unsern Augen liegt: die mittelalterliche Literatur der jüdischen Moralisten, wo christliche Theologen große Schätze finden können, wenn sie suchen wollten (vergl. oben S. 82 f.).

2) Die so ziemlich allgemein verbreitete Meinung, daß Anan, gegen 760, der Stifter der karäischen Sekte sei, ist von Kennern der karäischen Literatur längst aufgegeben. Der oben erwähnte Kirkisanî spricht oft von „Karäern und Ananiten“. Desgleichen führt er oft die Meinungen der Ananiten unter den Karäern; אלענאניה מן אלקראיין. Ältere Karäer bekämpfen oft die Meinungen Anans und sprechen dabei häufig von ihm nicht weniger als respektvoll. Kirkisanî bespricht in einem besonderen Kapitel die Differenzen zwischen Karäern und Ananiten und sagt von letzteren, daß ihre Zahl gering sei und zu seiner Zeit sich noch verringert hat. Daß, was Anans besonders getan, ist, daß er, als guter Talmudist, nach Art der alten Rabbinen sich bestrebt hat, die alten Halachôt der Karäer durch die Schrift zu begründen, was er in seinem

Wir wollen jetzt zu dem Hauptpunkte dieses Nachtrags übergehen, nämlich der Wiederherstellung des ursprünglichen Textes bei den Synoptikern (Matth. 26, 17, Mark. 14, 12) und dann nachweisen, wie der unrichtige, ja unmögliche Text bei ihnen entstanden ist. Von Luc. 22, 7 wird die Schwierigkeit einfach durch die Varianten in den beiden alten syrischen Übersetzungen, sowie auch durch die Altlateiner, die nicht ἡμέρα τῶν ἀζύμων, sondern τοῦ πάσχα gelesen haben, leicht beseitigt[1]). Daß das Datum Matth. und Mark. unmöglich ist, ja ein Nonsens bietet, habe ich oben p. 3 ff. und in den beiden Beilagen bis zur Evidenz nachgewiesen. Jeder, der mit dem jüdischen Sprachgebrauch bekannt ist, muß mir beistimmen, was Prof. Merx an verschiedenen Stellen seines erwähnten Buches auch getan hat; denn auch er hält jenes Datum für unmöglich. Die neutestamentlichen Theologen griffen in ihrer Not nach einem Strohhalm, indem sie, im strikten Gegensatz gegen die Wahrheit, behaupten, daß auch der 14., an dem kein ungesäuertes Brot gegessen werden darf, als erster Tag der ungesäuerten Brote bezeichnet wurde. Ja, einige von ihnen wagen es sogar zu behaupten, daß „der erste Tag der ungesäuerten Brote“ der „fixe Terminus“, für den Vortag des Festes, d. h. den 14. sei!

Wollte man übrigens das Unmögliche für möglich halten und annehmen, daß der 14. wirklich als 1. Tag der ungesäuerten Brote bezeichnet werden könne, bliebe doch immer die Frage, warum der Autor hier einen Ausdruck gebraucht hat, der niemals sonst, weder vor, noch nach ihm angewandt wurde, statt die Benennungen für den 14. zu gebrauchen, die bei den Juden von altersher bis auf den heutigen Tag im Gebrauch sind. Es ist übrigens überflüssig weiter davon zu sprechen; denn Diejenigen, die ich bis jetzt nicht überzeugt habe, werden sich auch in Zukunft nicht überzeugen lassen, da alte Kathedertraditionen nicht leicht aufgegeben werden. Wenn ich übrigens absehen wollte von meiner Beweisführung, daß die Juden unter der Bezeichnung: „der erste Tag der ungesäuerten Brote“ unmöglich den 14. gemeint haben konnten und daß eine Gerichtssitzung und die Kreuzigung unmöglich am ersten Feiertag hat stattfinden können, verweise ich auf das Ev. Petri, wo ausdrücklich gesagt ist, daß die Kreuzigung am Feiertag „vor dem Feste“ der ungesäuerten Brote stattgefunden habe: πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων. Ich weiß nicht, warum diese klare Angabe weniger glaubenswürdig sein sollte, als die verworrenen und mit andern Angaben der Synoptiker selbst im Widerspruch stehenden Daten des Matth. und Mark. Etwa deshalb, weil das Ev. Petri nicht zu den kanonischen Evangelien gehört? Ich bin in dieser Beziehung anderer Meinung. Ist doch manches Evangelium nicht deshalb beseitigt worden, weil man seine historischen Angaben für unglaubwürdig hielt, sondern weil man darin etwas gefunden zu haben glaubte, was mit gewissen dogmatischen Anschauungen, die zu einer bestimmten Zeit oder in einem bestimmten Lande zur Geltung gelangt waren, nicht in Übereinstimmung stand. Ich denke daher: man suche die Wahrheit da, wo man sie findet. Auch in dem Buche eines Laien, der die nötigen Sachkenntnisse besitzt, kann man oft Wahrheiten finden, wenn man nicht zu stolz ist, solche darin zu suchen.

Ich muß aber vorher folgende zwei Punkte besprechen.

Was haben die Juden unter den Ausdrücken חג המצות „das Fest der ungesäuerten Brote“ und חג הפסח, oder einfach פסח, פסחא Pesach, Pis-cha verstanden und in welchem Sinne

---

werke, ספר המצות, allerdings mit Hilfe einer grauenhaften Exegese, durchzuführen suchte. Dr. A. Harkawi hat vor einigen Jahren Fragmente aus dieser Schrift in aramäischer Sprache gefunden und sie 1903 nebst anderen Fragmenten dieser Schrift, die sich als Zitate bei anderen Autoren in aramäischer und hebräischer Sprache finden, ediert. Eine sehr beachtenswerte Arbeit.

1) S. Merx l. c. zu Matth. 26, 17, p. 372.

haben sie diese Ausdrücke gebraucht? Unter ersterem haben sie von den ältesten Zeiten an bis auf den heutigen Tag die Zeit von dem Abend des 14. bis zum Abend des 21. (in der Diaspora des 22.) des Monats Nisan verstanden. Unter פסח verstand man in biblischer Zeit und auch später noch zur Abfassungszeit der Mischnah, d. h. gegen Ende des 2. Jahrh. nach Christi, den 14. Nisan, den Tag, an dem das Passaopfer dargebracht wurde[1]); der 14. wurde daher aramäisch יומא דפסחא, d. h. der Passatag, genannt. Später, und zwar nicht später als gegen die Mitte des 1. nachchr. Jahrh., wurde der Name פסח, פסחא Pesach Pis-cha auch auf das Fest der ungesäuerten Brote übertragen, so daß חג המצות und חג הפסח oder auch einfach פסח identische Begriffe wurden[2]). Unter פסח oder בפסח konnte also der Passatag, d. h. der 14. und auch das Passafest, d. h. die Zeit vom 15.—21. (resp. 22.) verstanden werden, in der Regel verstand man darunter das letztere. Da aber der 14. der Passatag, niemals zum Passafeste gerechnet wurde, was aus vielen Stellen des A. T.s, sowie auch aus Josephus zu ersehen ist und was bei den Samaritanern noch jetzt der Fall ist, so ist unter פסח mit vorangesetztem Zahlwort, immer das Passafest zu verstehen, so daß der erste Tag der ungesäuerten Brote, יום ראשון לחג המצות und יום ראשון של פסח, der erste Tag des Passa, vollständig identische Begriffe sind. Wenn es also aramäisch heißt ביומא דפסחא, am Passatage ohne nähere Angabe einer Zahl, so ist damit der 14. gemeint, denn sonst müßte vor פסחא irgend ein Zahlwort vorangehen. Steht z. B. יומא קמא דפסחא, der erste Tag des Passa, so ist damit — da der 14., der eigentliche Passatag, wie gesagt, niemals zum Feste der ungesäuerten Brote gerechnet wurde — der 15. gemeint und deckt sich vollkommen mit יום ראשון לחג המצות.

In der rabbinischen Literatur, besonders im bab. Talmud und in den Midraschim, wird קמא, „der Erste" von קמי „vor" (räumlich und zeitlich) wie man sieht orthographisch differenziert. קמי vor (zeitlich) wird in den Targumim zuweilen durch מקמי ausgedrückt, aber auch häufig einfach durch קמי. Das hebr. תמול שלשם wird durch איתמלי ודקמוהי übersetzt, d. h. der gestrige Tag und der (Tag) vor ihm, d. i. vorgestern. Auch sonst kommt קמי im Sinne vor-(zeitlich) vor. Früher scheint man auch קמא im Sinne von „vor" gebraucht zu haben, wovon, wie ich glaube, eine Spur in dem Ausdrucke קמאי, d. h. vor mir, mit den Suf., sich erhalten hat, denn ohne dieses bleibt קמא im Sinne von vor, hier allerdings nur örtlich, wurde aber wohl sonst auch zeitlich gebraucht und wie קמא, der Erste, orthographisch ausgedrückt. Auch מקמאי im Sinne von vorher, also auch zeitlich, kommt in der rabbinischen Literatur vor (מסכת כלה פ"א). Im palästinischen Talmud, in dem der alte palästinische Dialekt, mit größeren oder geringeren Veränderungen, sich erhalten hat, wird קמי gleichmäßig, wenn auch in verschiedener Aussprache, für „erster" sowie auch im Sinne von „vor" räumlich und zeitlich gebraucht. So heißt קמי „der Erste", קמיתא „die Erste", pl. קמייא „die Ersten". Ohne orthographische Differenzierung wird קמי auch im Sinne von „vor" gebraucht. Im westaramäischen, dem sogenannten syropalästinensichen Dialekte, der dem jüdischen Dialekte in Palästina am nächsten steht, wurde promiscue קמי, קמיא, קמאי usw. im Sinne von „der Erste" und „vor" zeitlich und räumlich gebraucht, so daß z. B. קמי und zwar am häufigsten „der Erste" aber auch „vor" zeitlich und räumlich bedeutet[3]). Es steht somit fest, daß קמי

---

1) S. oben S. 4 u. ib. Anm. 2.

2) Vgl. Ev. Luc. 22, 1 und Joseph. Ant. 17, 9, 3 u. B. J. 2, 1, 3.

3) S. Dalman, Gramm. des jüdisch-palästinischen Aramäisch, S. 100 u. 181. J. Levy, Neuhebräisch und chald. Wörterbuch, s. vs. קמא und קמי; Friedr. Schulthess, Lexicon Syropalaestinum, s. vs. קמי, S. 175a. קרין קמי im Sinne „das erste Lesestück". kommt auch bei Land, Anecdote, IV, p. 222 und bei Margolioud, Preceding of the bibl. Aracol, Soc, vol. 18, 1896, p. 225.

einen doppelten Sinn hatte: der Erste und vor; es ist aber auch möglich, daß dies auch bei קמא der Fall war[1]).

Dies vorausgeschickt spreche ich folgende Vermutung in bezug auf das fragliche Datum bei Matth. und Mark. aus. Der ursprünglich aramäische Text lautete, wie ich annehme, ביומא קמי דפסחא. Dieser Satz könnte, nach dem oben Gesagten, auf dreifache Art übersetzt werden: 1. „am Tage vor dem Passatage“, d. h. am 13.; dann: „am Tage vor dem Passafeste“, d. h. am 14.; endlich auch: „am ersten Tage des Passafestes“, gleichbedeutend mit „am ersten Tage der ungesäuerten Brote“, wie es in unseren Texten vielfach, aber nicht überall (s. unten) gelesen wird. Die richtige Übersetzung ist aber hier die erste von den drei möglichen Übersetzungen, d. i. „Am Tage vor dem Passatag“, d. h. am 13. Der Zusatz bei Marc. *ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον*, der bei Matth. fehlt und für Juden ganz überflüssig ist, halte ich für einen späten Einschiebsel[2]). Der griechische Übersetzer der ursprünglich aramäischen Quelle übersetzte aber קָמֵי in dem am häufigsten gebrauchten Sinne dieses Wortes durch primus, so daß der Sinn dann wurde: „am ersten Tage des Passafestes“, womit, wie oben gesagt wurde, nur der 15. gemeint sein kann. Da aber יומא קמי (= קמא) דפסחא und יום ראשון לחג המצות vollständig identische Begriffe wurden, verwandelte ein alter Abschreiber *πρώτη τοῦ πάσχα* — eine Lesart, die sich noch in alten Übersetzungen und alten Codd. findet — in *πρώτη τῶν ἀζύμων* unseres Textus receptus[3]). Auf diese Weise glaube ich das unsinnige Datum bei Matth. und Mark. beseitigt und seinen Ursprung erklärt zu haben[4]). Ebenso ist dadurch der Widerspruch zwischen den Synoptikern und dem Ev. Joh., sowie auch die innern Widersprüche bei den ersteren auf die einfachste Weise beseitigt. Gibt's einfacheres als die Annahme, daß ein Übersetzer, der sich auch manches Mißverständnis zu Schulden kommen ließ, aus Mangel an Sachverständnis ein zweideutiges Wort in der hier unrichtigen, aber sonst häufigen Bedeutung aufgefaßt und übersetzt hat, und daß dann ein Abschreiber den wenig gebräuchlichen Ausdruck in einen anderen, älteren und bekannteren, aber hier falsch angebrachten änderte? Solche Mißverständnisse der Übersetzer und solche Verböserungen (wie der alte Fleischer zu sagen pflegte statt Verbesserungen) des Textes kommen auch jetzt vor.

Dagegen kann ich mich mit der Konjektur von Prof. Merx zu Matth. 26, 17 nicht einverstanden erklären. Er meint nämlich (zu Mark. 14, 12, p. 147), „daß ursprünglich in Matth. stand *τῃ δὲ ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα* und daß die Worte *πρώτη τῶν ἀζύμων* aus Mark. 14, 12 und Luk. 22, 7 entlehnt sind. Die Stelle Luk. 22, 7 erklärt sich, wie oben bemerkt wurde, einfach durch den Nachweis Merx zu Matth. 26, 17, p. 372, daß der Altlateiner und andere alte Handschriften, darunter auch Cod. D., sowie auch die beiden alten, syrischen Übersetzungen *ἡμέρα τοῦ πάσχα* lesen. Aber die korrumpierte Stelle Mark. 14, 12 bleibt doch dabei unerklärt. Uns, wenigstens mir, macht aber doch diese Stelle des Mark. nicht weniger

1) Daß die alte Orthographie im babyl. Talmud später vielleicht nach der Targumim geändert wurde, erhellt aus Zitaten aus dem Talmud in alten Handschriften. Das auslautende ê wird in palmyrenischer und nabat. Inschrift oft durch א wiedergegeben, z. B. בונא = gr. *Βωινέης*, תימא = *Θάμης*, ידא = *'Ιάδης*, מלא = *Μαλῆς* und viele andere; dann auch יהוא. Auch bibl. aram. יהוא und zugleich יהוי. In bezug auf das Syr., wo gleichfalls א im Auslaut und auch sonst zuweilen für ê gesetzt wird, vgl. Nöldeke, Syr. Gramm., S. 5. Kepha wird immer כאפא geschrieben.

2) Vielleicht bezieht sich dieser Zusatz nur auf das vorangehende Wort *πάσχα* und nicht auf den ganzen Satz.

3) Merx führt l. c. Matth. S. 273 und zu Marc. S. 145 ff. viele Stellen an, wo in alten Übersetzungen und alten Codd. die Lesarten zwischen azyma und pascha schwanken; vgl. ob. p. 6, Anm. 1.

4) Diese Konjektur habe ich Prof. Merx vor einigen Jahren, aber in anderer, unklarer Form schriftlich mitgeteilt. Vgl. Merx l. c. zu Mark. 14, 1 p. 147.

Sorge als die entsprechende bei Matth. Dann kommt die Frage, woher denn das wichtige Wort πρώτη in den Text kam? Dies läßt Merx ganz unerklärt. Ich wage es daher zu denken, daß meine Hypothese vorläufig die einzig richtige sei.

Zu dem was ich oben (p. 43 ff. und in der 2. Beilage p. 163 ff.) gesagt habe über den Grund, weshalb damals das Schlachten des Passalammes vom 14. auf den 13. verlegt wurde, erlaube ich mir hier noch einiges hinzuzufügen. Ich sagte, da man in alter Zeit das Passalamm erst zur Zeit der Abenddämmerung darbringen durfte, blieb keine Zeit zum Braten des Opfers übrig, das am Sabbat zu vollziehen unbedingt verboten war. Grünhut wies auf eine mir wohl bekannte Mischnah hin, wo es heißt, daß man am Freitag das Lamm vor Sonnenuntergang in den Ofen setzen kann, so daß das Fleisch während des Sabbats gar wurde. In meiner Erwiderung darauf habe ich nicht deutlich genug gesagt, daß dies nur nach der neuen Halachah erlaubt ist, daß es aber nach der alten Halachah streng verboten war. Ich füge jetzt noch hinzu, daß selbst der strenge Pharisäer Schammai, der Genosse Hillels, dies auf das Strengste verbietet[1]) und daß nur letzterer einige Erleichterungen in dieser Beziehung gewagt hat, die aber nicht allgemein recipiert wurden. Aus einer ziemlich dunkel gehaltenen Nachricht in einer alten Schrift, welche von den religiösen Differenzen zwischen den babylonischen und palästinischen rabbinischen Juden handelt, einer Nachricht, welche durch die Angaben des oben erwähnten Karäers Kirkisânî ein klares Licht erhält, geht unzweifelhaft hervor, daß die rabbinischen Juden in Palästina es noch in relativ später Zeit für unerlaubt hielten, unfertige Speisen Freitag in den Ofen zu setzen, wo sie erst am Sabbat gar wurden. Die Karäer, und ebenso die Samaritaner und die Falascha in Abessynien, meist Vertreter der alten Halachôt, halten dies noch jetzt für verboten; sie essen daher am Sonnabend kalte Speisen, während die rabbinischen Juden Freitag vor Beginn des Sonnabends rohe Speisen in den geheizten Ofen setzen, die während des Sabbats in dem geschlossenen Ofen gar werden. Aus demselben Grunde haben früher viele Karäer auch Freitag gegen Abend keine Lichter angezündet, die am Sabbat weiter brennen würden, was sie für unerlaubt hielten, und saßen daher den Freitag Abend im Finstern. Kirkisânî spricht sogar von Karäern, welche behaupten, daß die am Freitag gekochten Speisen vor dem Eintritt des Sonnabends abgekühlt werden müssen, damit die Abkühlung nicht am Sabbat vor sich ginge.

Merx führt zu Matth. (p. 374 ff.) sehr wichtige Stellen aus der Didascalia Apostolorum (redigiert 200—230), sowie auch aus Epiphanias an, aus denen es klar hervorgeht, daß in der alten Kirche sich eine Erinnerung erhalten hat, daß das Opfern des Passalamms im Todesjahr Christi nicht zur Zeit dargebracht, sondern einige Tage antizipiert wurde. Ja, in der, aus der Didascalia im 5. Jahrh. bearbeiteten Const. Apost. wird ausdrücklich gesagt, daß Christus und die Apostel das Passalamm am Donnerstag verzehrt hätten (Merx l. c. p. 375).

Prof. Bacher verweist in seiner Anzeige meines Buches (Jew. Quart. Rev. V, 1893 p. 685) auf einen analogen Fall von Verlegung einer religiösen Handlung. Wenn nämlich das Purimfest auf einen Sonnabend fällt, wird die Feier dieses Festes und das Lesen der Estherrolle auf den vorangehenden Donnerstag verlegt. Ich weise auf einen zweiten Fall hin. Wenn nämlich der Fasttag am 9. des Monats Ab zum Andenken an die Zerstörung des ersten Tempels im Jahre 586 v. Chr. und des 2. im J. 70 n. Chr. auf einen Sonnabend fällt, wird der Fasttag gleichfalls auf den vorangehenden Donnerstag verlegt. Allerdings handelt es sich in diesen beiden Fällen nicht um pentateuchische Einrichtungen. Aber

1) Einiges Lesenswerte über diesen Punkt findet sich auch bei Merx l. c. zu Matth. 5, 17, p. 82 f.

immerhin stammen dieselben aus sehr alter Zeit und sind wohl älter als manche Einrichtung, die man für mosaisch hält. Wann das Purimfest und das vorangehende Fasten eingesetzt wurden, weiß ich nicht. Ich denke aber, daß dies nicht später als zur Zeit der Achämeniden geschehen sei, da die Estherrolle, dessen Verfasser die Verhältnisse jener Zeit am persischen Hofe gut gekannt hat, m. E. sicher aus jener Zeit stammt[1]). Was aber das Fasten am 9. des Monats Ab anbetrifft, so ersieht man aus Zacharia (6, 1 ff.), daß dieses Fasten um 516 v. Chr. längst im Gebrauche war. Ein Trauertag wird in der Regel in kurzer Zeit nach dem traurigen Ereignis eingesetzt, zu dessen Andenken die Trauer verordnet wurde. Dieser Fasttag mag somit wohl aus dem Jahre 585 v. Chr. herstammen.

S. 3, Z. 2 von unten berufe ich mich unter anderen auch auf Fl. Jos. als Zeugen dafür, daß die Juden unter dem Ausdrucke: „der erste Tag der ungesäuerten Brote" immer nur den 15., aber niemals den 14. verstanden haben. Ich verwies dabei unter anderen auf Fl. J. A. III, 10, 5, wo er ausdrücklich den 15. als den ersten und den 16. als den zweiten Tag des Festes bezeichnet. Ich unterließ es aber auch nicht, auf A. II, 15, 1 hinzuweisen, wo Fl. J. von einem achttägigen Feste der ungesäuerten Brote spricht, was ich, in Berücksichtigung der zuerst angeführten Stelle, dahin deutete, daß damit die Zeit vom 15.—22. gemeint sei, wie dieses Fest in der Diaspora gefeiert wurde und noch jetzt gefeiert wird. Zu meiner Verwunderung fand ich, daß Herr Prof. J. Holtzmann in seinem Komm. zu Mt. 26, 17 (p. 275) sich auf diese Stelle beruft als Beweis dafür, daß der 14. als 1. Tag der ungesäuerten Brote bezeichnet wird, ohne dabei die angeführte Stelle A. III, 10, 5 auch nur mit einer Silbe zu erwähnen! Dies ist ein wenig sonderbar; H. zitiert eine Stelle, die er braucht und deutet sie so, wie er es braucht, ohne eine andere Stelle, die zu einer entgegengesetzten Folgerung zwingt, auch nur mit einem Worte zu erwähnen! Zuletzt macht er noch eine sonderbare Schlußfolgerung: „Wie das Fest", sagt er, „welches mit Schlachtung und Genuß des Passalammes begann, auch in seiner Gesamtheit Passa hieß, so dehnt sich umgekehrt die andere Bezeichnung (d. h. das Fest der ungesäuerten Brote) auf den 14., als den Anfangstag, aus." Ersteres, d. h. die Übertragung des Namens des Passatages auf das ganze Osterfest, wird durch eine fast 2000 jährige Literatur und ebenso lange religiöse Praxis bezeugt; letzteres dagegen, nämlich die Übertragnng des Namens Osterfest auf den 14., wird nicht nur durch nichts bezeugt, sondern alles zeugt positiv dagegen. S. 272 zu Mrc. 14, 12 verweist er auf 3. Esr. 1, 10, was eigentlich nur eine Wiederholung von 2. Paral. 35, 1—28 ist, aber daraus geht eben so deutlich als möglich hervor, daß der 14., d. h. der Passatag, nicht zum Passafest gehörte.

---

1) Daß viele alttestamentliche Kritiker die Abfassung der Estherrolle in eine weit spätere Zeit versetzen, ist mir natürlich bekannt. Ich denke aber, daß dieses jämmerliche Büchlein weit besser in jene Zeit paßt, als die herrlichsten Produkte des A. T's., darunter auch das Buch Hiob, das wunderbarste Werk des Altertums, die man alle in jene Zeit des größten geistigen, nationalen und ökonomischen Verfalls verlegen will. „Exilisch, spätexilisch" lese ich bis zum Überdruß in den sogenannten kritischen Untersuchungen über die Bücher des A. T's. Ich aber behaupte, daß das Buch Hiob spätestens in der ersten Hälfte des 8. Jahrh. verfaßt wurde und daß die Proverbia teils vor, teils zur Zeit des Königs Ezechias gesammelt wurden. Diese und ähnliche schrecklichen Ketzereien, wie z. B. daß ich an die Existenz maccabäischer Psalmen nicht glaube usw. usw., für die ein Scheiterhaufen viel zu gering ist, habe ich schon vor einigen Jahren in einem Privatbriefe an Dr. Israel Lévy in Paris ausgesprochen. Ich kann hier auf diesen Gegenstand in einem Nachtrage zu einem Werke, welches mit diesen Fragen direkt nichts zu tun hat, nicht eingehen. Vielleicht werde ich noch Gelegenheit finden, auf diese Fragen näher einzugehen, wenn meine 88 Jahre und die damit verbundenen Folgen mich nicht daran verhindern werden.

S. 4, Z. 12 ist „ersten“ zu streichen.

S. 6, Anm. 2, Col. 2, Z. 9—11 sind die Worte: „Der Abend — Sabbat“ zu streichen.

S. 9, Z. 3 lies: Antipas statt Agrippa und Z. 4 richten statt hinrichten.

Ib. Z. 9 lies: für absolut unmöglich statt für nicht gut möglich, und ib. Z. 12 lies: deutet unzweifelhaft darauf hin, statt scheint mir darauf hinzudeuten. Ich halte nämlich jetzt für absolut unmöglich, daß einem hochheiligen Feiertag der vulgäre, in dem gegebenen Falle profanierende Name *παρασκευη* = יומא דערובתא, d. h. Vorbereitungstag, beigelegt werden konnte, bloß deshalb, weil er zufällig auf einen Freitag fiel. Dieser Tag, ebenso wie alle Vortage der Feiertage und Sabbate wird ja nur deshalb als Vorbereitungstag bezeichnet, weil man an ihm alles für den folgenden Feiertag, resp. Sabbat, Nötige vorbereitet. Da es aber streng verboten ist, an einem Feiertage irgend etwas für den nächsten Tag vorzubereiten, so kann ein zufällig auf einen Freitag fallender hoher Feiertag unmöglich schlechthin יומא דערובתא Vorbereitungstag genannt worden sein. Der Verfasser der gemeinschaftlichen Quelle müßte denn eine ganz besondere Vorliebe für unpassende und unglückliche Datumbezeichnungen gehabt haben: den 14., an dem es verboten war, ungesäuertes Brot zu genießen, soll er als „ersten Tag der ungesäuerten Brote“ bezeichnet haben, und den ersten Ostertag, an dem es streng verboten ist, irgend etwas für den nächsten Tag vorzubereiten, Vorbereitungstag genannt haben! Der Freitag, an dem Jesus gekreuzigt wurde, war also bestimmt der 14., und da Jesus das Passalamm bestimmt einen Tag vor seinem Tode verzehrt hat, so kann dieses nur am 13. geschehen sein.

Ib. Z. 3 u. 2 v. u. Die Bestattung eines Toten an einem Feiertage ist nicht absolut verboten. Wenn nämlich das Grab offen ist, kann die Leiche dorthin gebracht und beigesetzt werden. Dagegen ist das Hinwälzen eines Steines, um damit das Grab zu schließen, unbedingt verboten.

S. 10, Anm. 2 lies: Hilgenfeld führt l. c. p. 145 die Meinung verschiedener Gelehrten an, daß usw.

S. 11, Anm. 2. Die patristischen Angaben in bezug auf das hebr. Ev. des Mat. findet man gesammelt bei Alfr. Resch, Agrapha. Außerkanonische Evangelien, S. 42 ff. (Leipz. 1889) und in dessen: Außerkanonische Paralleltexte zu den Ev., p. 84 (ib. 1893).

S. 12, Z. 13. Es gibt wohl Gelehrte, namentlich unter den Juden, welche behaupten, daß zur Zeit des Bar-Kokeba, d. h. gegen 132—135 n. Chr., Opfer dargebracht wurden; aber zu dieser Zeit haben sich die christlichen Gemeinden schon von den Juden ferngehalten.

S. 18, Z. 13. Füge hinzu אר אינר.

S. 22, Z. 17 lies: Abbun od. Abbin statt Albun od. Albin.

In bezug auf die Entwickelung und den Charakter der Halachah habe ich oben S. 13 ff. und S. 67 f. und auch an einigen Stellen der II. Beilage Verschiedenes gesprochen. Ich habe dem dort Gesagten nichts wesentliches hinzuzufügen, will mir aber erlauben, hier verschiedene historische Daten näher zu präzisieren.

In der ältesten Zeit waren die Männer aus dem Stamm Lewi die bei Verleugnung aller Familienbande hingebendsten und ausschließlichen religiösen Leiter und Führer des israelitischen Volkes. Dies geht aus dem Segen Mosis (5. Mos. 33, 8 ff., vgl. 2. Mos. 32, 26 f. und Richt. 17, 12) hervor. Aus welcher Zeit der Segen Mosis stammt, weiß ich nicht. Ich glaube aber, daß er aus der Richterzeit, jedenfalls aus der Vorkönigszeit herrührt, worauf die Worte ואל עמו תביאנו in dem Spruch über Jehudah V. 7 hinzudeuten scheinen. Der Stamm Juda führte damals noch ein Sonderleben, getrennt von den anderen Stämmen und teilnahmslos

gegen das Schicksal derselben, und der, sicher aus dem Norden stammende, Dichter drückte wohl mit jenen Worten den Wunsch aus, daß der Stamm Juda sich den anderen Stämmen anschließen möge[1]).

Nach einer Institution, die spätestens aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. herrührt, war es bestimmt, daß alle religiösen und juridischen Fragen vom Hohenpriester zu Jerusalem und seinem Kollegium zu entscheiden seien (s. 5. Mos. 17, 5). Wie lange diese Institution bestanden hat, läßt sich nicht genau bestimmen. So viel steht aber fest, daß man sich am Ende des 6. Jahrhunderts mit religiösen Anfragen an die Priesterschaft in Jerusalem gewendet hat (s. Hag. 2, 11 ff., Zach. 7, 3 f., Mal. 2, 5 ff.). Unzweifelhaft war dies auch der Fall zur Zeit des Esra, um die Mitte des 5. Jahrhunderts. Denn um diese Zeit wurden in Jerusalem verschiedene Verordnungen getroffen, welche die meisten Judäer für bindend gehalten haben. Später, nach Esra und Nehemia, scheint der sittliche Zustand der Priester in Jerusalem sehr tief gefallen zu sein. In den letzten Dezennien des 5. Jahrhunderts sehen wir, daß ein Hoherpriester einen Mord an seinem eignen Bruder im Tempel begangen hat. Eine Nachricht, die wir erst in der allerletzten Zeit durch einen glücklichen Fund erhalten haben, wirft auch kein gutes Licht auf den sittlichen Wert der Priesterschaft in Jerusalem und zeigt uns auch, daß die so schlimm verrufenen Samaritaner sich in viel besserem Lichte gezeigt haben als die priesterliche und weltliche Aristokratie in Jerusalem. Eine verschollene, winzige jüdische Kolonie im äußersten Süden Ägyptens, deren Vorfahren den Ermahnungen des Propheten Jeremias getrotzt und gesagt haben, daß sie Götzendiener bleiben wollten, haben nach etwa 40 oder 50 Jahren eine kleine jüdische, dem Jahve, יהו, ergebene Gemeinde gebildet, die einen reichlich ausgestatteten Tempel dem einzigen Gott ihrer Väter errichtet und daselbst verschiedene Opfer Gott dargebracht hat. Durch Intrigen, die teils einen politischen[2]), teils einen religiösen Hintergrund hatten, haben es die ägyptischen Priester dahingebracht, daß dieses jüdische Heiligtum, mit Hülfe persischer Behörden, zerstört und völlig ausgeplündert wurde[3]). Die Juden, voller Verzweiflung über dieses Ereignis, legten Trauerkleider an und taten ihr Mögliches, um die Erlaubnis zu erhalten, ihren Tempel wieder aufzubauen. In ihrer Not wandten sie sich u. a. an den Hohenpriester Jehochanan in Jerusalem und an seine priesterlichen Kollegen und baten um ihre Hülfe. Ihre Bitte und ihr Notschrei blieb aber von diesen ganz unbeantwortet. Dagegen haben zwei Söhne des von Nehemias so schwarz geschilderten Statthalters von Samaria, Sanbalat, die echt jüdische auf יה endigende Namen führten, nämlich דליה und שלמיה, an welche die schwerbedrängten jüdischen Kolonisten im Süden Ägyptens sich gewandt haben, sich ihrer judäischen Volksgenossen angenommen und beim persischen Statthalter die Erlaubnis ausgewirkt, den zerstörten jüdischen Tempel von neuem zu erbauen und daselbst ihre Opfer darzubringen[4]). Wir sehen also, daß die jüdischen Priester in Jerusalem für ihre bedrängten

1) Ich bin jetzt nicht in der Lage nachzuforschen, ob die obige Meinung über die Abfassungszeit des Segen Mosis schon von Jemanden früher ausgesprochen wurde. Nebenbei bemerke ich, daß die für einen Priesterstamm nicht ganz passenden Worte 11, 6 ursprünglich vielleicht am Schlusse von V. 7 standen, wohin sie besser passen.

2) In dem zuerst von Euting herausgegebenen Papyrus, der höchstwahrscheinlich von denselben ägyptischen Juden herrührt, machen diese die persische Regierung auf die Wühlereien der dortigen ägyptischen Priester gegen dieselbe aufmerksam und versichern zugleich die Perser ihrer Treue.

3) Diese ägyptischen Musterpfaffen machten es so wie ihre spätern Standesgenossen: sie nahmen die weltlichen Behörden in Anspruch, um diejenigen zu unterdrücken, welche religiös anders gesinnt waren als sie selbst.

4) Diese höchst merkwürdige Nachricht gibt viel Stoff zum Nachdenken. Sind nicht die alten Samaritaner ganz andere und ganz anders, als welche ihre Todfeinde, die Judäer, sie schildern? Soll jetzt nicht die

Stamm- und Glaubensgenossen nichts tun wollten und daß die von den Judäern so verrufenen Samaritaner sich ihrer Volksgenossen eifrig angenommen haben.

Vielleicht hat sich die Priesterschaft in Jerusalem zur Zeit Simons des Gerechten, um 300 v. Chr., moralisch gebessert. Auch weiß der Verfasser des Buches Sirach von seinem Zeitgenossen, dem Hohenpriester Simon (der vielleicht mit Simon dem Gerechten identisch ist) nur Gutes zu erzählen. Diese Entscheidungen der höchsten jüdischen religiösen Behörden von etwa 520 bis gegen 200 v. Chr. wurden natürlich nicht kodifiziert, sondern sie wurden mündlich überliefert. Da man aber später ihren Ursprung nicht mehr gekannt hatte, betrachtet man sie als mündliche Überlieferungen von Moses selbst, הלכה למשה מסיני. Später aber, im ersten Dezennium des 3. Jahrhunderts, sank der moralische Wert der Hohenpriester in Jerusalem immer tiefer und tiefer. Totschlag und Mord haben im Tempel stattgefunden. Intrigen und Bestechungen am griechischen Hof zu Antiochien waren an der Tagesordnung und ein Hoherpriester suchte den andern durch die schlechtesten Mittel zu verdrängen. Es läßt sich denken, daß die Hohenpriester zu Jerusalem unter solchen Umständen jede Autorität unter den Juden verloren hatten und daß man sich an sie in zweifelhaften religiösen Fragen nicht mehr wenden konnte. Diese Priester, als Nachfolger des zur Zeit König Salomos eingesetzten Priesters Zadok (nach alter Aussprache Sadduk) hießen Sadducäer.

Im Laufe der Jahrhunderte haben sich bei ihnen eine Anzahl von religiösen Normen, Halachôth, ausgebildet, die längere Zeit allgemein verbreitet waren, da sie von der damaligen einzigen autoritativen Quelle ausgegangen sind. Da aber diese einzige Quelle unmittelbar vor der Makkabäerzeit das frühere Ansehen und die frühere Autorität verloren hatte, und da die Thora durch die Bemühungen Esras immer mehr und mehr unter dem Volke verbreitet wurde, so bildete sich unter demselben eine Klasse von Gelehrten aus, die mit dem Gesetze bekannt waren und sich vorzugsweise oder gar ausschließlich dem Studium desselben gewidmet haben und in bezug auf die Auffassung und Erläuterung der Thora und folglich auch auf die religiösen Normen unabhängig von den Priestern ihren eigenen Weg zu gehen begannen. Diese Neuerer waren eben die Pharisäer, die ihren Namen wohl daher erhielten, weil sie sich von der großen Masse des Volkes ausgeschieden, weltlichen Vergnügungen entsagt und sich mehr oder minder ausschließlich dem Studium des Gesetzes gewidmet haben[1]). So bildete sich allmählich eine neue, von dem bisher rezipierten abweichende Halachah aus. Natürlich waren die neuen Halachôt anfangs im wesentlichen nicht sehr verschieden von den alten sadducäischen. Allmählich aber gingen diese beiden Richtungen auseinander, so daß die Differenz zwischen der Halachah der Pharisäer und der der Sadducäer immer größer wurde. Am stärksten wurde diese Verschiedenheit von der Zeit Hillels (st. gegen 10 n. Chr.) an, der einen neuen Weg in der Ausbildung der Halachah eingeschlagen hat, während sein Genosse Schammâi noch zum Teil Vertreter der alten Halachah war. Die neue Schule Hillels entwickelte sich immer weiter und weiter und bildete wieder neue Richtungen, von denen die eine sich mehr

---

Frage über den Ursprung des samaritanischen Pentateuchs von neuem untersucht werden? Woher kommt die starke Verwandtschaft desselben mit der LXX? Woher kommt die Verwandtschaft vieler Halachôt der Sadducäer mit denen der Samaritaner, auf die der geniale A. Geiger zuerst hingewiesen hat?

1) Solche Männer gibt es noch jetzt unter den Juden und sie heißen gleichfalls Peruschim, פרושים v. Verb. פרש „sich absondern", ohne des Familienlebens zu entsagen. Die Frau oder ein Sohn führt das Geschäft und der Mann resp. alte Vater sitzt den ganzen Tag im Lehrhause im Gebetmantel und Gebetriemen und studiert das, was er das Wort Gottes oder die Worte der Weisen nennt.

am natürlichen, mehr buchstäblichen Sinne der Schrift hielt, während die andere durch Deutungen und Analogieen mehr und mehr von der alten Halachah abwich.

Die Kämpfe zwischen Sadducäern und Pharisäern zur Zeit der Makkabäer sind genügend bekannt. Erst zur Zeit des Herodes des Großen trat eine entschiedene Reaktion zugunsten der Ersteren ein. Ein aus Alexandrien berufener jüdischer Priester Boethus, ביתוס, der der Schwiegervater von Herodes wurde, schlug sich entschieden zur Partei der Sadducäer (vgl. oben S. 129) und die Hohenpriesterfamilien vom Jahre 25 v. Chr. an bis fast zur Zerstörung Jerusalems waren fast alle Nachkommen dieses Boethus, ביתוסים, die immer Hand in Hand mit den alten Sadducäern gingen und mit diesen geradezu identifiziert werden, so daß das öffentliche und zum Teil auch das private religiöse Leben ganz nach den sadducäischen Normen eingerichtet war. Im Synedrion führte der sadducäische Hohepriester den Vorsitz und war da die einflußreichste Persönlichkeit, zum Teil war er es auch noch sogar in der ersten Zeit des Aufstandes gegen die Römer[1]). Zur Zeit Christi waren nur sehr wenige Pharisäer Mitglieder des Synedrions. Zu diesen wenigen pharisäischen Mitgliedern gehörte auch der tolerante Pharisäer Rabban Gamaliel der Ältere, der Sohn des obenerwähnten Hillel[2]), der bei dem Prozeß gegen die Apostel (gegen 35 n. Chr.) so eifrig für dieselben eingetreten ist[3]). Aus einer in der rabbinischen Literatur sich erhaltenen Nachricht, etwa aus dem Jahre 50 n. Chr. geht hervor, daß um diese Zeit eine öffentliche Hinrichtung einer Priestertochter (s. 3. Mos. 21, 9) nach sadducäischer Hinrichtungsweise und nicht nach pharisäischer stattgefunden hat. Die späteren Rabbinen behaupten auch, daß diese Gerichtsbehörde eine sadducäische war und daher nach sadducäischer Norm gehandelt hat. Zur Zeit des Prozesses gegen den Apostel Paulus, gegen 54 n. Chr., war die Zahl der Pharisäer im Synedrion schon größer und ihr Einfluß mächtiger als früher. Der öffentliche Kultus im Tempel war aber noch immer nach sadducäischen Normen eingerichtet. Erst der Hohepriester Ismael ben Fiabi, gegen 61 n. Chr., scheint der erste sadducäische Hohepriester gewesen zu sein, der dem Andrang der Pharisäer keinen so energischen Widerstand geleistet hat wie die anderen[4]). Erst um diese Zeit hat eine völlige Umwälzung in bezug auf die Halachah stattgefunden, so daß die pharisäische Halachah auch im öffentlichen Leben, im Tempel und Kultus den Sieg über die sadducäische davongetragen hat. Zur Erringung dieses Sieges hat vorzugsweise Rabban Jochanan b. Sakkai, ein Anhänger Hillels, durch seine Energie und Rücksichtslosigkeit beigetragen. Das Volk war damals revolutionär gegen die Römer und national fanatisiert. Es war auch zu gleicher Zeit furchtbar erbittert gegen die aristokratisch und römisch gesinnten hohenpriesterlichen Familien, welche durch ihre Habsucht und Gewalttätigkeit den Hass des ganzen Volkes gegen sich erregt hatten (s. oben S. 121 f.). Da die Hohenpriester jährlich von den Römern eingesetzt und von diesen als die offiziellen Repräsentanten des Volkes angesehen wurden, konnten sie natürlich vom Tempeldienst nicht beseitigt werden. Aber man entfernte, soweit es ging, die alten Tempelbeamten und den Hohenpriestern stellte man beim Kultus am

1) Vgl. Jos. V. 38 f.

2) Vgl. oben S. 96 Anm. 1 und den Brief des R. Scherira Haon in der verkürzten Form bei Neubauer, Mediaeval jew. chron. I, p. 45, wo der Name „Simeon", des angeblichen Sohnes von Hillel, fehlt.

3) Völlige Unbekanntschaft mit der rabbinischen Literatur und vollständige Verkennung des wahren Wesens der Pharisäer mancher neutestamentlicher Theologen konnte die Echtheit der betreffenden Stelle der Apostelgeschichte (5, 38 f.) bezweifeln. Es tut mir fast weh zu bemerken, daß auch Weizsäcker, der Verf. des Buches: Das apostolische Zeitalter, zu den Bezweiflern der Echtheit gehört; „auch du, Brutus!" rief ich aus! Vgl. oben S. 96 f.

4) S. Tossifta, Parah, 3, 6.

Versöhnungstage pharisäische Gelehrte an die Seite, die zu beobachten hatten, daß der sadducäische Hohepriester alle Kultusverrichtungen nach der pharisäischen Halachah vollzog. Der Hohepriester mußte auch vor Beginn dieser Verrichtungen einen Schwur ablegen, daß er von den pharisäischen Vorschriften nicht abweichen werde.

Von dieser Zeit an übte die pharisäische Halachah, freilich nicht überall, aber in den Kreisen des offiziellen Judentums die Alleinherrschaft aus. Aber da waren auch noch verschiedene Richtungen, z. B. die des Rabbi Ismael im Süden und des Rabbi Elieser b. Hyrkanos und anderer in Jamnia, bis die Richtung des Rabbi Akiba und seiner Schule die Oberhand gewonnen hatte. Und diese Richtung eben fand ihren Ausdruck durch seine Schüler, die wiederum verschiedene Richtungen verfolgten, in der Mischna. Das religiöse Judentum zur Zeit Christi, nach der Mischna zu schildern, hat, nach dem obengesagten, absolut keinen Sinn.

Zu S. 59 f. Ich habe oben (S. 69 ff.) auch von der Agada gesprochen, ihren Hauptinhalt angegeben und auf ihre große welthistorische Bedeutung hingewiesen. Zugleich suchte ich nachzuweisen, wie wichtig die Agada ist für das richtige Verständnis des Neuen Testaments und zur richtigen Würdigung des Werkes Christi. Ich will mir nun aber erlauben, auch auf die jüdische moralistische Literatur des Mittelalters hinzuweisen. Die Moralisten dieser Zeit verfuhren sehr oft auf eine ähnliche Weise wie die Halachisten. Letztere haben aus dem großen Chaos der talmudischen Literatur die Halachôt, d. h. die praktischen religiösen Vorschriften excerpiert und sie nach Rubriken und Fächern geordnet. Ungefähr dasselbe haben auch die meisten Moralisten des Mittelalters getan. Denn auch sie haben oft aus dem Chaos der Agada in den beiden Talmuden und Midraschim die Sprüche und Vorschriften, die auf Sittenlehre und Ethik Bezug haben, gesammelt und nach Fächern geordnet, in denen man sich sehr leicht orientieren kann. Ich habe oben auch bemerkt, daß, wenn auch die Halachah sich geändert und entwickelt hat, so doch die jüdische Sittenlehre, die ihre Basis vorzugsweise in der Thora, in den Propheten und Psalmen hat, immer dieselbe geblieben ist und sich nicht geändert hat, so daß man aus den Sittenschriften des Mittelalters sich sehr gut ein Bild machen kann, wie die besseren und edleren Elemente der Judenheit zur Zeit Christi gedacht, gefühlt und gehandelt haben. Diese Sittenlehre ist mit der sogenannten christlichen Sittenlehre absolut identisch. Und wer mit der mittelalterlichen Moralliteratur näher bekannt ist, kann ersehen, welche tiefen Wurzeln diese Lehren innerhalb der besseren Elemente der Judenheit gefaßt hat und wie sie ihnen, sozusagen, in Fleisch und Blut übergegangen sind und zwar in einem bei weitem höheren Grade, als dieses im Mittelalter in der Christenheit der Fall war. Die Zahl solcher Schriften über Sittenlehre und Moral ist in der moralistischen Literatur sehr groß und mannigfach in bezug auf ihren inneren Wert und ihre Darstellungsart: reporterartige grelle Beschreibungen der Höllenqualen der Sünder (= „Fegefeuer" bei anderen) und so feine ethische Darstellungen, daß solche Schriften von Christen ebenso wie von Juden gelesen werden können. Solche Sittenbücher der mannigfachsten Art sind unter den Juden in zahlreichen sehr billigen Ausgaben sehr verbreitet. Überall, selbst in ganz kleinen Gemeinden, sind Vereine vorhanden, die in freier Zeit (z. B. an den Abenden, Sonnabends und an den Feiertagen nachmittags) in ihren Betlokalen sich versammeln, wo den Ungelehrten solche Schriften von Gelehrten meist unentgeltlich vorgelesen und erläutert werden. Viele dieser Schriften sind in jüdisch-deutscher Sprache übersetzt und werden in den Frauenabteilungen der Synagogen und auch oft zu Hause von frommen Frauen vor einem großen Kreise von alten und jungen Frauen vorgelesen und erklärt. Solche Vorträge habe ich selbst in meinem

großelterlichen Hause, als Knabe, von meiner Großmutter angehört, wobei ich Gelegenheit hatte, zu sehen, mit welcher Andacht die anderen Frauen solche Vorlesungen anhörten, dabei auch oft weinten, indem sie sagten: „So wie unsere Weisen gesegneten Andenkens es gelehrt und geschrieben haben, sind wir nicht, denn wir sind alle Sünderinnen". Und so klagten oft auch Frauen, deren ganzes Leben sich darum drehte, Arme zu unterstützen und ihnen Mittel zur Existenz durch musterhaft eingerichteten Kleinkredit (גמילות חסדים) zu verschaffen. Ferner gehörte zu ihrer fast täglichen Beschäftigung, arme Mädchen auszustatten und zu verheiraten (הכנסת כלה) und arme Kranke zu pflegen (בקור חולים). Solche jüdische barmherzige Schwestern gab es unter den Juden zu allen Zeiten, höchst wahrscheinlich auch zur Zeit Christi in Jerusalem, worauf einige Angaben hindeuten. Eine solche barmherzige Schwester war auch meine Mutter, obgleich sie Witwe war und vier Kinder hatte. Nur verlangte das Judentum von solchen barmherzigen Schwestern keine Entsagung und keinen Verzicht auf Familienglück.

Den Ausbau und die Befestigung dieser Sittenlehre auf der Basis der Thora, Propheten und Psalmen haben die in der christlichen Welt so verschrieenen und verrufenen Pharisäer bewerkstelligt, von denen man sich einbildet, daß sie sich nur um die Einzelheiten des Zeremonialgesetzes gekümmert, den Geist der Religion ganz außer acht gelassen und eine Bande von Heuchlern gebildet hätten. Wer die alte rabbinische und die jüdische mittelalterliche Literatur einigermaßen kennt, der ist vom Gegenteil überzeugt. Nicht der „*Nomos*" allein spielte bei ihnen eine große Rolle, sondern die תורה, die *Lehre* Gottes, wobei יראת חטא „Scheu vor der Sünde" und מעשים טובים „Liebeswerke und Wohltaten" eine Hauptrolle spielten, indem sie sie höher als Gelehrsamkeit setzen. Daher sagte Rabban *Simeon*, der Sohn des *Gamaliel* in der Apostelgeschichte: לא המדרש עיקר אלא המעשה d. h. „Nicht das Studium ist die Hauptsache, sondern die guten Handlungen", worin übrigens zugleich auch ein Protest ausgedrückt sein mag gegen die *Alexandrinischen Antinomisten*, Vorläufer des Apostels *Paulus*, welche behaupteten, daß man die praktischen religiösen Vorschriften nicht auszuüben brauche, wenn man die ethische Bedeutung derselben kenne, also umgekehrt, לא המעשה עיקר אלא המדרש. Freilich haben sich die Pharisäer auch viel mit speziellen Bestimmungen über die Zeremonialgesetze beschäftigt. Dies konnte aber auch nicht anders sein. Denn, da sie von der Göttlichkeit der *Thora* fest überzeugt waren, so mußten sie sich auch bestreben, die darin enthaltenen religiösen Vorschriften näher zu erläutern und zu definieren. Ebenso die in der Thora vielfach enthaltenen Widersprüche gleichfalls zu deuten und richtig zu erklären. Wenn es z. B. im Pentateuch heißt, daß man am Sabbath keine *Arbeit* verrichten darf, suchten sie zu definieren, was eigentlich als verbotene Arbeit zu gelten hat. Der Pentateuch enthält auch vielfach rein juridische Bestimmungen, die gleichfalls alle näher definiert und präzisiert werden mußten. Solche oft kleinlichen Bestimmungen findet man in allen Religionen, in welchen es Gebote und Verbote und Zeremonialgesetze gibt. Ohne solche kann eine Religion eben nicht existieren, sie bilden gewissermaßen die *Knochen* im Körper der Religion, ohne welche kein lebendiger Organismus existieren kann.

Ich erlaube mir noch hier folgende Frage aufzuwerfen: haben die Pharisäer durch ihre kleinlichen religiösen Bestimmungen irgend welchen Schaden angerichtet? Kleine Unbequemlichkeiten für die Juden ja, aber *Schaden* nicht. Der *Rabbi* sagt: dieses mußt du *tun* und jenes darfst du *nicht tun*! Der Jude kann, wenn er will, sich dem mit gutem Gewissen fügen und dabei über zuweilen abgeschmackte Gebote und Verbote in seinem Innern *lächeln*. Wenn aber eine obere *Kirchenbehörde* — gleichviel welche — sagt: Dies *mußt* du *glauben* und jenes *darfst du nicht glauben*, wo nicht, mußt du deinen *gewählten Lebensberuf* aufgeben, wenn du dich auch demselben mit Liebe, Eifer und besten Absichten

widmen willst: dann vergeht einem das Lachen und man möchte blutige Tränen weinen, weil man dabei vor ein schreckliches Dilemma gestellt wird: entweder den geliebten Lebensberuf aufzugeben, oder lebelang als Heuchler und Lügner dazustehen! Das, was oben als zweifaches Werk der Pharisäer geschildert wurde, nämlich strenge Sittlichkeit und echte Religiosität zu lehren und Definierung und Präzisierung der Ge- und Verbote der Thora, ist den christlichen Gelehrten viel zu wenig bekannt. Sie kennen vorzugsweise nur solche Pharisäer wie sie in Mtth. Kap. 23 geschildert werden. Aber solche Pharisäer kennt auch die älteste rabbinische Literatur. Die echten Pharisäer brandmarkten sie mit den Namen צבועים d. h. die „Gefärbten" als solche, deren Inneres ihren äußeren Handlungen nicht entspricht (אין תוכו כברו) und legten ihnen die schimpflichsten Spottnamen bei, wie wir es oben nachgewiesen haben (s. oben S. 114 ff.).

Zu S. 88 Anm. 2. Bekanntlich hat Christus auf die Frage des Pilatus, ob er der König der Juden sei, geantwortet: „Du sagst es" (*σὺ εἶπας*); desgleichen hat er auf die Frage des Hohenpriesters, der ihn beim Namen Gottes beschworen hat, zu sagen, ob er der Messias und Sohn Gottes sei, geantwortet: „Du sagst es". Die Kommentatoren des Neuen Testaments berufen sich auf die ganz unbewiesene und falsche Angabe eines früheren Gelehrten ohne Autorität, der behauptet hat, daß die Worte „Du sagst es" bei den Griechen, Römern (!!) und Rabbinen eine gewöhnliche Bejahungsformel sei. Ich sagte in jener Anmerkung, daß dies unwahr sei. Denn eine solche Formel kommt, so viel mir bekannt ist, nur einmal in der rabbinischen Literatur vor, wo der Sinn davon der ist: ob die Sache wahr sei oder nicht, lasse ich dahingestellt sein: ich aber habe es nicht gesagt. Diese Formel involviert also weder eine positive Bejahung, noch eine positive Verneinung der betreffenden Sache, aber wohl eine positive Verneinung, daß der Gefragte es gesagt habe. Daß in dieser Formel keine Bejahung liegen kann, ersieht man deutlich aus Lukas (22, 4 vgl. 23, 4 f.), wo Pilatus auf jene Phrase Christi gesagt hat: er fände keine Schuld an diesem Manne. Ist es denkbar, daß ein römischer Statthalter, dazu noch ein Scheusal wie Pilatus, es als ganz unverfänglich betrachtet haben sollte, wenn ein Mann in einer von den Römern eroberten und von diesen unmittelbar verwalteten Provinz behauptet hätte, er sei König dieses Landes? Ich denke, daß Pilatus einen solchen Mann sofort ins Gefängnis geworfen hätte und ihn hätte hinrichten lassen. Es kann also gar kein Zweifel sein, daß in den Worten „Du sagst es" durchaus keine Bejahung liegt. Merx stimmt mir in seinem oben angeführten großen Werke zu Mt. 26, 25 p. 382 ff. vollkommen bei. Und als dritten im Bunde, der ebenfalls dieser Meinung ist, führt er keinen Geringeren als Origines an (s. Merx, l. c. p. 392), der ebenfalls die Ansicht äußert, daß diese Worte durchaus keine Bejahung bedeuten. Wir haben also auf diese Weise in der Antwort Christi an den Hohenpriester ein direktes Zeugnis aus dem Munde Jesu, daß er selbst niemals gesagt hätte, er sei der Messias und der Sohn Gottes. Ob Jesus sich dafür hielt oder nicht, lasse ich ganz dahingestellt sein, aber gesagt hat er es niemals. Und dies ist für die richtige Auffassung und Würdigung Christi von der höchsten Wichtigkeit. Ich begreife es daher nicht, wie es Gelehrte gegeben haben kann und noch jetzt gibt, die ein Leben Jesu oder eine Würdigung seiner Taten schreiben konnten in der falschen Annahme, daß Jesus sich selbst für den Messias und Sohn Gottes erklärt hätte. Eine falsche, ganz unbewiesene Behauptung, daß bei den Rabbinen die Phrase „Du sagst es" eine gewöhnliche Formel der Bejahung sei, genügte ihnen, und so vererbte sich dieser grobe Irrtum von Generation zu Generation, ohne daß irgend jemand von ihnen es der Mühe wert fand, der Sache auf den Grund zu gehen

und zu erforschen, ob jene Behauptung auch wahr sei. Die Frage, ob Jesus selbst je behauptet habe, daß er Messias und der Sohn Gottes sei oder ob dieses nur von Anderen und nicht von ihm gesagt wurde, ist, wie ich glaube, einer der allerwichtigsten Punkte in der ganzen christlichen Theologie. Und dennoch wurde diese hochwichtige Frage mit fast unglaublicher Leichtfertigkeit behandelt. O, ihr herrlichen Männer, die ihr so wunderbare Werke über die Geschichte der ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche und über die Entstehung und Entwicklung der christlichen Dogmen geschrieben habt, vor euch verbeuge ich mich sehr tief; vor den Kommentatoren des N. T.s sowie vor einigen Biographen Jesu verbeuge ich mich gleichfalls, aber weniger tief als vor jenen.

Pikrunki bei Wiborg in Finnland, August 1907 und
St. Petersburg, November des selben Jahres.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

